CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

750

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

189

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE

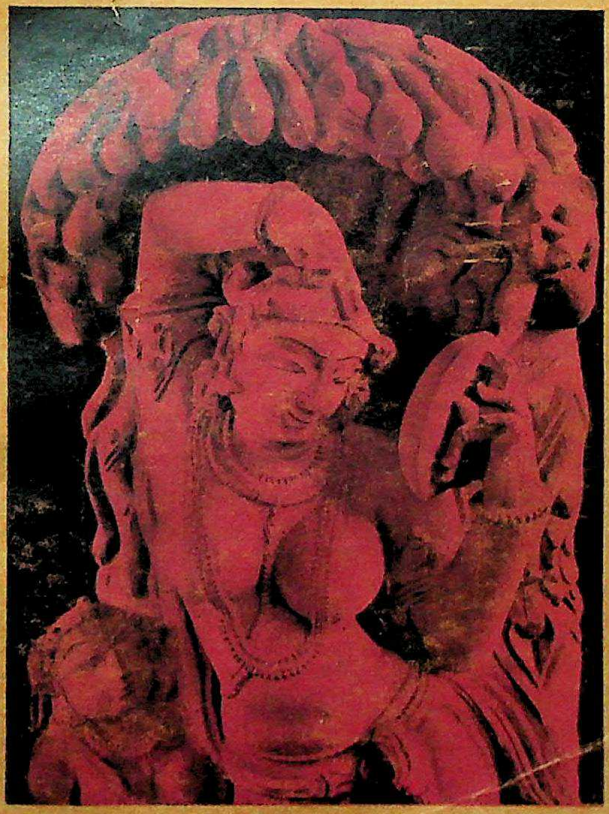
LOUIS RENOU

MEMBRE DE L'INSTITUT, PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE PARIS

SANSKRIT ET CULTURE

L'APPORT DE L'INDE A LA CIVILISATION HUMAINE

LA PLACE DU SANSKRIT DANS L'INDE CONTEMPORAINE. — CÉRÉMONIES VÉDIQUES. — RÉCITATIONS DU VEDA. — LES ÉTUDES VÉDIQUES. — L'INFLUENCE DE L'INDE SUR LA PENSÉE FRANÇAISE. — UN THÉSAURUS SANSKRIT. — LA SOCIÉTÉ ET LE DROIT DANS L'INDE ANCIENNE : LE "DHARMA". — GANDHI ET LA CIVILISATION INDIENNE. — LE PASSÉ DE L'INDE ET SA LIBÉRATION.



PAYOT, PARIS

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

SANSKRIT ET
CULTURE

L. RENOU

DR. B.N. PURI

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

A LA MÊME LIBRAIRIE

Volumes in-8

René BERTHELOT, membre associé de l'Académie de Belgique : *La pensée de l'Asie et l'astrobiologie.* Les Origines des sciences et des religions supérieures, l'astrologie chaldéenne, les moralistes chinois, les philosophies indiennes, la pensée bouddhique, le monothéisme islamique et judaïque, formation du christianisme dans leurs rapports avec l'astrobiologie ..... 480 fr.

E.-H. BREWSTER : *Gotama le Bouddha.* Sa vie, d'après les Écritures palies. Avec 8 gravures ..... 500 fr.

P. BRUNTON : *L'Inde secrète.* Préface de Sir F. Younghusband, président de la Société royale de Géographie de Londres ..... 360 fr.

A. FOUCHER, professeur à l'Université de Paris, membre de l'Institut : *La Vie du Bouddha* (d'après les textes et les monuments de l'Inde). (Le royaume spirituel du Bouddha continue de s'étendre sur des centaines de millions d'âmes). Avec 4 croquis ..... 840 fr.

H. de GLASENAPP, professeur à l'Université de Koenigsberg : *Mystères Bouddhistes.* Les doctrines et les rites secrets du culte bouddhiste. Avec 3 croquis et 8 gravures ..... 450 fr.

— *Brahma et Bouddha.* Les religions de l'Inde dans leur évolution historique. Préface de P. Pelliot, membre de l'Institut. Avec 38 gravures .. 600 fr.

— *Histoire de la philosophie indienne* ..... Sous presse

J.-H. HUTTON, professeur d'anthropologie à l'Université de Cambridge : *Les Castes de l'Inde.* Préface de Louis Renou, membre de l'Institut. Avec une carte et 3 figures ..... 750 fr.

Ernest MACKAY, directeur des fouilles de Mohenjo-Daro : *La Civilisation de l'Indus.* Avec une carte et 16 planches ..... 400 fr.

G. MARGOULIÈS, ancien chargé de mission en Chine : *Anthologie raisonnée de la littérature chinoise.* Aperçu d'histoire littéraire de la Chine .. 840 fr.

— *La langue et l'écriture chinoises.* Propriétés de la langue et de l'écriture chinoises. Parallèle des propriétés linguistiques chinoises et occidentales ..... 500 fr.

— *Histoire de la Littérature chinoise.* Poésie ..... 750 fr.

— *Histoire de la Littérature chinoise.* Prose ..... 750 fr.

R.-P. MASANI : *Le Zoroastrisme, religion de la Vie Bonne.* Le culte du feu. Le génie de l'eau. Le problème du bien et du mal. Le code de la morale zoroastrienne. Préface de G. Mackenzie, vice-directeur de l'Université de Bombay ..... 300 fr.

A. MILES : *Le Culte de Civa.* Superstitions et perversions de l'Hindouisme ..... 360 fr.

K. OKAKURA : *Le Livre du Thé.* In-16 ..... 150 fr.

Charles-Francis POTTER : *Les Fondateurs de religions.* Akhounaton. Moïse. Zoroastre. Jérémie. Le Bouddha. Confucius. Jésus. Saint Paul. Saint Augustin. Mahomet. Saint Thomas d'Aquin. Nanak. Luther. Nicone. In-8 écu ..... 300 fr.

Louis RENOU, membre de l'Institut, professeur à la Sorbonne, et J. FILLIOZAT, directeur d'Études à l'École pratique des Hautes Études, avec le concours de P. MEILE, professeur à l'École des Langues orientales, A.-M. ESNOUL et L. SILBURN : *L'Inde classique.* Manuel des études indiennes. Avec 23 croquis et une carte ..... 2.100 fr.

Louis RENOU : *Anthologie sanskrite.* Textes de l'Inde ancienne traduits du sanskrit ..... 800 fr.

Albert SCHWEITZER, docteur en médecine, docteur en philosophie, docteur en théologie : *Les Grands Penseurs de l'Inde.* La pensée occidentale et la pensée indienne ..... 300 fr.

Colonel J.-L. SLEEMAN : *La Secte Secrète des Thugs.* Le culte de l'assassinat aux Indes ..... 250 fr.

W.-E. SOOTHILL, professeur de chinois à l'Université d'Oxford, président de l'Université de la province du Chen-Si : *Les Trois Religions de la Chine.* Confucisme. Bouddhisme. Taoïsme ..... 300 fr.

R. P. VATH, de la Société de Jésus : *Histoire de l'Inde et de sa culture.* L'antiquité indoue. La domination mahométane. Le moyen âge indou. L'influence européenne. Avec 2 cartes ..... 600 fr.

E.-V. ZENKER : *Histoire de la Philosophie chinoise.* De l'époque classique à la Dynastie des Han. De la Dynastie des Han à l'époque actuelle .. 600 fr.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

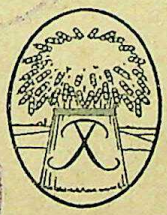
BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE

LOUIS RENOU
Membre de l'Institut
Professeur à l'Université de Paris.

SANSKRIT
ET
CULTURE

L'APPORT DE L'INDE A LA CIVILISATION HUMAINE

State Museum Library Lucknow
7250



प्रो० टी० एन० पुरी
संग्रह

PAYOT, PARIS
106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN

1950

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS 5
I. — L'indianisme dans l'Inde contemporaine..... 7
II. — La place du sanskrit dans l'Inde contemporaine... 17
III. — Cérémonies védiques..... 26
IV. — Récitations du Véda..... 34
V. — Les études védiques : leur passé, leur avenir..... 40
VI. — La signification des études sanskrites en Occident. 60
VII. — Travaux relatifs à l'Inde faits en France dans les dix dernières années..... 84
VIII. — L'influence de l'Inde sur la pensée française..... 95
IX. — Un Thesaurus sanskrit..... 113
X. — La société et le droit dans l'Inde ancienne : le « dharma »..... 126
XI. — La réflexion sur la poésie dans l'Inde ancienne.... 137
XII. — Un thème littéraire en sanskrit : les Saisons..... 145
XIII. — Gandhi et la civilisation indienne..... 155
XIV. — Le passé de l'Inde et sa libération..... 163
INDEX 171

La gravure de la couverture est reproduite d'après une publication du *Department of Archaelogy* (Ministry of Education) New Delhi : *Exhibition of Indian Art Album.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

AVANT-PROPOS

Le présent livre groupe en première ligne (V *à* IX) *une série de conférences qui, durant l'hiver* 1948-1949, *ont été lues en anglais dans plusieurs Universités ou Collèges indiens. Le texte en est donné ici avec des remaniements plus ou moins considérables. Il s'y ajoute d'autres études, qui résultent de l'expérience directe acquise par l'auteur au cours de sa mission dans l'Inde* (I *à* IV). *Enfin, on a agrégé à cet ensemble d'autres textes* (X *à* XII).

Ces morceaux, pour divers qu'ils soient, sont tous reliés les uns aux autres par une idée centrale : montrer l'originalité foncière de la civilisation indienne. Quel que soit le jugement qu'on ait à porter sur tel ou tel point, il est clair que ce vaste ensemble de pensées spéculatives, d'intuitions, de mythes qui caractérise l'Inde traditionnelle ne saurait être négligé par quiconque prétend atteindre un humanisme digne de ce nom. Il s'agit là de formes spirituelles dont la valeur est universelle, même si les abords en sont difficiles, si l'apparence en est parfois ésotérique. Nul ne peut désormais l'ignorer.

De cette pensée, de ces forces spirituelles, le sanskrit a été le véhicule privilégié depuis trois mille ans, et davantage, de tradition continue. C'est donc à partir et en fonction du sanskrit, de la langue « parfaite » et de sa littérature presque illimitée, que les essais composant ce bref volume ont été composés.

Nous prions le lecteur d'excuser certaines inégalités, certaines répétitions, dues au caractère composite des textes qui se trouvent ici réunis.

Un index final rassemble en ordre alphabétique tous les mots sanskrits, notamment les noms d'auteurs ou les titres d'ouvrages, qui sont susceptibles d'arrêter le lecteur, et fournit à ce sujet des éclaircissements sommaires.

L. R.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Prononciation approximative des mots sanskrits.

u = français *ou*
r initial devant consonne ou *r* intérieur entre consonnes = fr. *ri*
c = fr. *tch*
j = fr. *dj*
ç = fr. *ch*
s italique (dans un mot en romains), ou *s* romain (dans un mot en italiques) = fr. *ch*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

SANSKRIT ET CULTURE

I

L'INDIANISME DANS L'INDE CONTEMPORAINE

L'indianisme au sens où nous l'entendons en Occident, à savoir la recherche historique, philologique, sur l'Inde et plus particulièrement sur l'Inde ancienne, a pris naissance dans l'Inde même beaucoup plus tard que chez nous. Si de tout temps les textes et leur interprétation ont été fidèlement conservés et transmis sur le plan traditionnel, ce n'est que vers les années 70, donc, longtemps après les débuts de l'indianisme occidental, que l'idée du « research work », à la manière et sous l'influence de l'Occident, a pris forme. C'est l'Europe qui avait révélé l'indianisme à l'Inde, qui, découvrant ou redécouvrant le sanskrit, propriété jalouse des temples et des sectes, avait par cette découverte fait de l'Inde ancienne un champ d'études aussi fécond que celui de l'Egypte, de l'Assyrie, de la Chine, et plus riche qu'aucun autre sur le plan spirituel.

Dans la série sanskrite de Bombay, nouvellement fondée par Bühler et Kielhorn, Shankar P. Pandit et K. T. Telang réalisaient à partir de 1868 les premières éditions critiques, que devaient suivre les travaux d'histoire religieuse et politique de R. G. Bhandarkar. Ces travaux ont obligé les indianistes d'Occident à prendre en considération l'érudition indienne. Assez vigoureux pour dominer les problèmes de divers domaines, Bhandarkar savait les étudier d'un esprit libre, tout en conservant curieusement des habitudes de raisonnement indien. D'ailleurs, l'intrusion des méthodes occidentales n'a pas empêché une longue survivance des tendances héritées, celle qu'on observe par exemple dans les recherches védiques de Satyavrata Sâmaçramin, de R. L. Mitra, de B. G. Tilak, où une logique imperturbable est mise au service d'hypothèses chronologiques aberrantes. En épi-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

graphie, les travaux de Bh. L. Indraji, de Bhau Daji, ont voisiné avec les premières recherches des Européens.

Aujourd'hui, non seulement l'Inde a regagné le retard, mais elle dépasse largement, par le volume des œuvres produites, ce qui se publie dans la totalité des centres dispersés d'Europe et d'Amérique. Le fait n'est pas dû seulement à la situation précaire où deux guerres ont laissé les séminaires d'Occident ; à une certaine tendance aussi, guidant les jeunes savants vers des domaines considérés comme plus neufs. Il s'explique d'abord par les conditions indiennes : le nombre d'érudits que l'Inde recèle, les facilités que leur donne l'enquête sur leur propre sol, pour leur propre culture, la connaissance du sanskrit que beaucoup d'entre eux possèdent à un degré éminent, par un privilège héréditaire. Des Universités se sont créées en grand nombre depuis 1857, à l'image des Universités anglaises, mais avec des adaptations locales. Les Instituts de recherche se sont multipliés, munis de ressources parfois importantes. Il existe plus de cent périodiques, la plupart en anglais, certains en sanskrit ou dans des langues modernes, qui accueillent des contributions érudites ; dans la seule ville de Poona, qui est d'importance moyenne, on en compte une douzaine et autant d'Instituts intéressés à l'Inde ancienne. A côté des recherches de type moderne, le savoir traditionnel se maintient en dépit de certaines difficultés. On voit les *pandits* coopérer, dans bien des bibliothèques, aux travaux d'édition. Leur présence dans les collèges, qui n'a pas été sans causer quelques heurts, agit comme un ferment, incitant les professeurs à maintenir le contact avec le savoir vivant. Les *All-India Conferences* annuelles attirent un grand monde ; j'ai vu à Darbhanga, petite ville fort attachée il est vrai aux traditions (elle passe pour le siège de l'antique Mithilâ, le possible berceau des *Upanisads*), des milliers de gens, de tous niveaux, assister sous le grand *pandal* aux séances inaugurales et à maintes réunions plus techniques.

Il y a sans doute de la dispersion dans ces efforts, en tout cas une insuffisante cohésion. Des travaux de médiocre valeur ou mal mis au point paraissent avec de grands moyens, d'autres stagnent, dont on attendait davantage. Il arrive que les mêmes recherches soient entreprises à la fois sur deux points du territoire. Des mécènes, ou simplement des gens intéressés à quelque projet érudit, capables de drainer des

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

fonds, créent un Institut, subventionnent un travail, une revue : les travailleurs de bonne volonté affluent — la bonne volonté est sans limites dans l'Inde. Ces institutions sont périssables. Mais d'autres prennent leur place : il aura suffi que quelqu'un prenne le bâton du pèlerin, s'en aille quémander à la porte des grands. Avec cela, des forces sont inemployées : celles de bien des *pandits* et *çâstrîs* ; celles de professeurs qui, frappés par une retraite prématurée, voient disparaître leurs moyens d'action ; celles d'étudiants préparés à un apprentissage intensif du sanskrit et qui ignorent la recherche, ou s'ils la connaissent la conçoivent comme l'accès à un titre universitaire. On songe à créer un centre supérieur de recherche, quelque chose comme notre Ecole des Hautes Etudes. Les antinomies provinciales permettront-elles qu'on y réussisse ?

En dépit de ces entraves, la production est considérable ; elle est impossible à dominer pour un Occidental dont les bibliothèques, en mettant les choses au mieux, ne reçoivent pas la vingtième part de ce qui se publie là-bas. C'est une des raisons qui poussent au divorce des deux indianismes. Les pionniers, de Wilkins à Wilson et Prinsep, ont vécu aux Indes, se sont formés au contact des *pandits*. Dans la seconde moitié du XIXe siècle, de solides érudits, des Allemands en général, Haug, Bühler, Kielhorn, Hultzsch, ont travaillé avec les Indiens (peu de Français ; entre Anquetil et Senart, soit au cours d'un siècle et quart, aucun érudit français marquant). Ce type d'hommes n'existe plus guère ; ce ne sont pas des étudiants, plus ou moins débutants, ou des « lecturing professors » qui les remplaceront.

De cet éloignement résulte l'orientation particulière de l'indianisme occidental, sa désaffection pour l' « humanisme » sanskrit, pour les grandes sources du savoir classique, l'accent qu'il met sur les disciplines intéressant la périphérie du monde indien, l'épiderme de sa culture. D'autre part, bien des Indiens ont le désir légitime d'écrire dans leurs langues maternelles, abandonnant l'anglais qui fut dans le passé le meilleur instrument de contact. Ainsi nombre d'œuvres sanskrites, des *Purânas* en particulier, sont traduites en bengâlî, en hindî, en marâthî, en tamoul, en kannara ; d'un texte capital de l'antiquité, le *Mahâbhâsya* de Patañjali, il n'existe qu'une traduction marâthî (par V. Sh. Abhyankar). Il est vrai que les traductions anglaises sont également nombreuses. Il faut avouer que, s'il s'agit d'œuvres proprement littéraires, elles

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

manquent trop souvent à rendre justice aux inflexions artistiques ; on y sent l'effort pénible pour rendre une langue artificielle dans une langue empruntée. S'il s'agit d'œuvres techniques, il arrive que l'auteur, désespérant sans doute de faire passer la littéralité de l'original, se résolve à la paraphrase. Le type d'éditions ou de traductions largement commentées, les « éditions savantes » comme on les appelait jadis, qui restituent tout ce qui peut éclairer un texte, ne sont guère pratiquées là-bas, sinon pour d'élémentaires livres de classe. La présence des vieux commentaires semble avoir paralysé l'effort de ce côté.

C'est peut-être sur le plan des éditions de textes que l'initiative indienne a été la plus féconde. De nombreuses bibliothèques, de nombreux Instituts, développent des « series », dont le niveau, jadis insuffisant, est maintenant bon, souvent excellent. Que de textes difficiles pour la première fois établis, mis en place par de judicieuses introductions, munis de tous les secours formels qu'on est en droit d'attendre, indices, concordances ! Parmi les ouvrages les plus récents, nous aimerions citer le *Siddhântabindu* de Madhusûdana, un traité de *Vedânta* çankarien, présenté par P. Ch. Divânji ; ou une grande source juridique, la *Brhaspatismrti*, reconstituée par K. V. Rangaswami Aiyangar ; ou encore un recueil prâkrit de légendes jainas à fin d'édification, le *Dhûrtâkhyâna* de Haribhadra, édité par Jina Vijayamuni et A. N. Upadhye.

Evidemment, le premier soin devrait être le relevé des ressources en manuscrits : la tâche, sans cesse annoncée, est toujours plus pressante, vu la perte que font subir au patrimoine commun la détérioration, la dispersion des manuscrits, des dépôts. Le récent Congrès de Darbhanga a donné occasion à quelques découvertes heureuses. Mais plusieurs grandes bibliothèques n'ont pas encore publié de catalogue. Le vieux *Catalogus Catalogorum* d'Aufrecht a été repris à Madras par les soins de Kuppuswami Shastri, et maintenant de V. Raghavan ; mais celui-ci est seul devant la tâche gigantesque de centraliser toutes les informations sur les manuscrits connus ; les fonds lui sont chichement alloués, alors que tant d'argent est dépensé en pure perte. Il faudrait reprendre ces prospections systématiques qui donnèrent de si heureux résultats autrefois, avec Peterson, Bühler, Bhandarkar, Sylvain Lévi et d'autres.

Cela dit, plusieurs grandes bibliothèques dirigent active-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ment des collections. Des hommes comme B. Bhattacharyya à Baroda, P. K. N. Pillai à Trivandrum, C. Kunhan Raja à Adyar, H. R. R. Iyengar à Mysore, sont des animateurs remarquables. Certes, le modèle d'une édition critique, par l'ampleur de la tâche comme par la méthode suivie, restera pour longtemps le *Mahâbhârata* établi à Poona par les soins du *Bhandarkar Oriental Research Institute* ; l'initiateur fut un érudit impétueux, parfois intempérant, mais doué d'un sentiment philologique aigu, V. S. Sukthankar. L'œuvre est passée sous la direction plus sereine, mais non moins efficace, de S. K. Belvalkar. J'ai visité cet Institut où tout se prépare, tout se réalise sur place, depuis le modeste concours des ouvriers imprimeurs, des manutentionnaires, jusqu'à la révision ultime par l'éditeur en chef. Il faut avoir vu les immenses feuillets au haut desquels sont calligraphiés, *aksara* par *aksara*, les versets du poème épique, et où viennent s'inscrire, manuscrit après manuscrit, les variantes les plus minimes, les moindres particularités dans la graphie des scribes.

Rien de semblable n'a été fait pour le *Râmâyana*, où, après un essai tôt avorté d'édition critique synoptique par Raghu Vira, la récente publication de la version dite (peut-être imprudemment) « du nord-ouest » par Vishvabandhu Shâstrî a mis les matériaux à pied d'œuvre. Nous n'avons d'édition savante d'aucun *Purâna*, d'aucune *Upanisad*. Après les promesses du dernier siècle, nous n'avons même pas encore de texte sûr de *Çakuntalâ* ; il a fallu attendre ces derniers mois pour connaître, par la diligence de D. D. Kosambi, un Bhartrhari sinon définitif, au moins authentifié par un immense apport de manuscrits préalablement classés. Il est vrai que les problèmes de critique textuelle ne se posent pas nécessairement dans les termes où nous ont habitués de les voir les traditions écrites de l'antiquité gréco-romaine.

Pour certains grands textes, qui ne requièrent pas l'usage de la critique verbale (mais tout au plus, celui de la « höhere Kritik », dont le maniement est plutôt exceptionnel dans l'indianisme), d'excellentes publications ont eu lieu ces dernières années. Je citerai les *Samhitâs* védiques éditées à Aundh, la *Rksamhitâ* notamment qui est un chef-d'œuvre en son genre, mais ne dispense pas de la grande édition de Poona (*Vaidika Samçodhana Mandala*), digne réplique du vieux *Rgveda* de Max Müller. Ou bien, l'édition des traités

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de *Mîmâmsâ* commencée à Wai par une admirable publication des *Sûtras* de Jaimini ; et, dans la même bourgade, les trois premiers volumes d'un vaste relevé, rubrique après rubrique, des sources du *Dharma*, sous le titre de *Dharmakoça* (curieux pays où des entreprises viables végètent à Calcutta ou à Bénarès, tandis que d'autres prospèrent dans des villages !).

En dehors des travaux d'édition, l'indianisme indien est tenté par les grandes synthèses, notamment dans le domaine de l'histoire. Ils font bien les choses, trop bien peut-être, quand ils envisagent simultanément deux Histoires de l'Inde, en dix ou plus de dix volumes, une fois sous la direction du *Indian History Congress* à Delhi, une autre sous celle du *Bhâratîya Vidyâ Bhavan* à Bombay. Un troisième projet, qui fut amorcé à Lahore, en 20 volumes, sera sans doute repris ailleurs, après la sauvage destruction de la culture sanskrite dans la capitale du Panjâb, qui fut peut-être son plus ancien foyer. L'*Indian Institute of Culture* de Calcutta, émanation de la *Râmakrishna Mission*, prépare une nouvelle version, considérablement augmentée, du *Cultural Heritage of India*, somme de l'indianisme. Ainsi l'Inde reste fidèle aux œuvres cycliques qui ont été sa marque avec les compilateurs, les aèdes d'autrefois. Cependant la clarté n'est pas faite sur beaucoup de périodes historiques, malgré de bonnes monographies, malgré les solides travaux préparatoires de R. C. Majumdar, A. S. Altekar, H. Ch. Raychaudhuri, R. K. Mookerji. L'épigraphie, pourvoyeuse d'histoire, a ralenti ses travaux ces récentes années ; l'impulsion d'un jeune savant remarquable, D. Ch. Sircar, laisse envisager une reprise prochaine.

S'il n'a pas été rédigé, chose étrange, d'histoire des religions indiennes, ni même du vis*n*uisme ou du çivaïsme en leur ensemble, en revanche, il existe des monographies philosophiques en grand nombre. C'est le terrain d'élection de la recherche érudite : un métaphysicien sommeille en chaque Indien. Dans les récentes années, il faudrait signaler une série d'œuvres marquantes : sur le *Nyâya-Vaiçesika* par S. Bhaduri, sur la *Mîmâmsâ* par G. Jhâ (l'ouvrage posthume de l'infatigable auteur, qui a réalisé à peu de choses près son vœu de traduire l'ensemble des *Darçanas*). Mais c'est le *Vedânta* surtout qui continue de drainer l'intérêt. Si l'on s'attache toujours autant à l'*Advaita*, c'est-à-dire à la philo-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sophie de Çankara, développée (modifiée parfois, plus qu'on ne le dit, par ses successeurs), on étudie davantage maintenant les systèmes voisins, le *Viçistâdvaita* avec P. N. Srinivasachari, les doctrines des Vîraçaivas avec C. Hayavadana Rao, celles de Nimbârka avec Roma Bose. Il y a peu d'équivalents, pour d'autres domaines, de ces études pénétrantes, encore que les recherches sur ce qu'on appelle (improprement) la philosophie de la grammaire par P. Ch. Chakravarti et plus récemment par K. A. Subrahmanya Iyer, celles sur la poétique par S. K. De (qui est aussi l'historien du visnuisme du Bengale), par V. A. Ramaswami Sastri (aussi un mîmâmsiste réputé), par V. Raghavan (aussi un historien de la musique, un commentateur et auteur de *kâvyas*) aient marqué des étapes notables. Il n'est guère à espérer que la grande Histoire de la philosophie indienne par R. D. Ranade et S. K. Belvalkar soit jamais menée à son terme, mais déjà un autre projet collectif a surgi, cependant qu'à Cambridge S. N. Dasgupta achève seul son œuvre puissante, fondée sur une élaboration de textes rarement ou jamais encore étudiés. M. Hiriyanna, S. Radhakrishnan sont les auteurs d'excellents manuels. L'esprit des glossateurs antiques survit chez Panchânana Tarkaratna, qui commente à nouveau les *Brahmasûtras* dans son *Çaktibhâsya*.

Mais ce n'est plus à l'érudition que ressortit l'œuvre d'auteurs mystiques tels qu'Aurobindo, qui veulent repenser les valeurs traditionnelles en fonction d'un *Vedânta* éclectique. Le néo-védântisme de Vivekânanda a suscité une floraison littéraire, que la *Râmakrishna Mission* s'emploie à répandre au-delà des frontières.

Il existe une Encyclopédie marâthî ; une Encyclopédie bengâlî est en cours. Des manuels de littérature ont été compilés dans plusieurs domaines ; le modèle du genre est peut-être celui du malayâlam par A. Panikkar ; le dernier en date est celui du sanskrit (belles-lettres et poétique), par S. N. Dasgupta et S. K. De. A la suite de Haraprasad Shastri et d'autres, P. K. Gode, V. Raghavan, fouillent les textes, à la recherche de chronologie relative, d'attributions, de realia. Il y a beaucoup de probité dans tout ce travail qui n'a que le tort, parfois, de démesurer l'effort à l'importance des résultats escomptés. La fidélité à la tradition, signe de l'esprit indien, le garantit du moins contre certains excès de la critique — à moins qu'elle l'y précipite par réaction, ainsi lorsque

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

P. M. Modi disloque les *Brahmasûtras* pour les réinterpréter indépendamment des commentateurs, ou quand C. Kunhan Raja (si utile et fécond travailleur, à d'autres égards) conteste l'authenticité d'une portion du *Raghuvamça*.

Je n'aborde pas ici le védisme, sinon pour rappeler que le rituel védique est intéressé presque à l'égal de la coutume et du droit dans l'histoire monumentale du *Dharmaçâstra* réalisée (presque achevée aujourd'hui) par P. V. Kane. Cette grande œuvre n'a de comparable par les dimensions que l'encyclopédie de l'architecture, patiemment édifiée autour du *Mânasâra* par P. K. Acharya.

Les Indiens ont été relativement lents à venir à la linguistique, malgré les premières approches de R. G. Bhandarkar. Les tâches qui demeurent sont considérables : il y a peu encore de descriptions de langues modernes, comme celle dont S. K. Chatterji (après Jules Bloch) avait donné l'élan par son brillant ouvrage sur les origines et le développement du bengâlî. Il y a peu de dictionnaires satisfaisants, comme a été celui, tôt interrompu par malheur, du singalais à Colombo, comme devrait être celui, projeté à Bangalore sur des bases très étudiées, du kannara. Cependant, monographies ou manuels ne font pas défaut, avec S. Varma, Dh. Varma, B. R. Saksena, S. M. Katre, Chatterji lui-même ; à Katre, à B. K. Ghosh, on doit d'utiles introductions à la linguistique indienne ; à Katre encore, à A. M. Ghatage, à M. M. Ghosh, des contributions à divers aspects du moyen indien. Pour le sanskrit, où bien à tort on pourrait penser que tout a été dit, le travail indien a été comparativement secondaire : il faudrait prévoir un dictionnaire étymologique, des relevés sur l'usage des textes étrangers à la norme pâninéenne (comme ceux que E. D. Kulkarni entreprend avec fruit pour l'Epopée) ; il faudrait une sémantique, une stylistique, voire d'abord une histoire de la langue. Rien de tout cela n'a été même amorcé. Les nouvelles méthodes de linguistique fonctionnelle ou structurale, la phonologie, n'ont pas pénétré dans les mœurs indiennes (ce qui d'ailleurs n'est guère à regretter ; ce sont des disciplines autonomes qui mettent en œuvre des systèmes généraux d'interprétation, mais ont peu à voir avec la pratique linguistique et l'exercice concret du langage). Mais il est clair qu'une linguistique générale — non systématique, — l'adaptation des tendances récentes de la grammaire comparée, viendraient vivifier la recherche, l'enseignement,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

qui paraissent manquer tantôt d'horizons, tantôt de substructure.

Le bouddhisme est l'un des rares points où la primauté de l'Occident est demeurée indiscutable. Pourtant, un gros effort est fait dans l'Inde, en plusieurs places ; la transmission des textes de Gilgit par N. N. Dutt a attiré l'attention sur l'importance des traditions sanskrites du Canon. Les recherches de P. Ch. Bagchi, B. Ch. Law, P. V. Bapat, celles de vétérans comme B. M. Barua (récemment disparu) ou Vidhushekara Bhattacharya, d'autres encore, sont diversement importantes. Elles auront tout leur sens quand les érudits indiens acquerront le maniement du tibétain, du chinois, qu'ils n'ont encore qu'à titre exceptionnel. Pour les traditions méridionales, il existe un centre actif à Ceylan, où les *bhikkhus*, plus malléables que certains *pandits*, semblent prêts à collaborer avec les érudits, et où se prépare avec G. P. Malalasekera une édition critique du Canon pâli.

Le bouddhisme achemine naturellement à l'Inde extérieure. Calcutta est le siège de la *Greater India Society*, qui vise à étudier l'expansion de la civilisation indienne dans l'Asie moyenne, la haute Asie et surtout l'Asie orientale. Des hommes comme N. N. Law, U. N. Ghoshal, R. C. Majumdar, K. Nâg à Calcutta, K. A. Nilakantha Sastri à Madras, sont les protagonistes de ces recherches, qui ont eu pour devancière l'Ecole française d'Extrême-Orient à Hanoï ainsi que le groupe de savants hollandais travaillant sur l'Indonésie.

Les études sur le jainisme ont été poussées avec un grand zèle, en contraste avec le silence total qui s'est produit en Europe. Les éditions, les monographies savantes, dues à Jina Vijayamuni, A. N. Upadhye, H. L. Jain, P. L. Vaidya, ont élargi sur le plan littéraire les perspectives du jainisme, renouvelant même certains aspects. Une synthèse est attendue dans ce domaine, qui est destiné à prendre une importance particulière dans l'indianisme à venir.

Il faudrait rappeler moins brièvement que l'archéologie se réorganise sous la direction de N. P. Chakravarti, successeur de R. E. M. Wheeler. Des Musées s'ouvrent, se transforment. En vérité, le champ d'action de l'*Archaeological Survey* n'a guère de parallèle au monde, si les moyens mis à sa disposition répondaient à l'ampleur des tâches. La sécession des provinces de l'Ouest, obligeant l'Inde à se détourner du bassin de l'Indus (dont les fouilles sont d'ailleurs pratique-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ment délaissées), l'amène à mieux considérer les sites centraux, cependant que le Gouvernement du Dominion hérite des ressources et des charges des collections princières. Des champs de fouilles se sont ouverts en Hyderabad, en plusieurs points du Dekkan, dans le delta du Gange, aux environs de Pondichéry, à Anuradhapura (Ceylan). Le sous-sol a été à peine effleuré. Tout laisse croire que, pour la préhistoire, la documentation indienne jouera un rôle considérable.

Pour l'anthropologie, des enquêtes sont en cours, notamment par B. S. Guha de Calcutta, qui dirige une expédition aux îles Andaman. La sociologie est concernée par des études comme celles de G. S. Ghurye à Bombay, de Irawati Karvé à Poona, de B. K. Sarkar (sur un tout autre plan) à Calcutta.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

II

LA PLACE DU SANSKRIT DANS L'INDE CONTEMPORAINE

Le sanskrit est enseigné, bien entendu, dans toutes les Universités ; celles-ci ont en général un département de sanskrit, issu en principe d'anciens établissements indépendants. A Calcutta, Madras et Bombay d'abord, ailleurs ensuite, le sanskrit peu à peu est entré dans le curriculum, tantôt à titre obligatoire, tantôt comme seconde langue. Quand on parle d'Universités, d'ailleurs, il faut entendre moins un groupe unitaire de Facultés, à la française, que le point de convergence entre des institutions de niveau différent, les collèges affiliés. Ces collèges, répondant en partie à notre enseignement supérieur, ainsi qu'aux dernières années de notre enseignement secondaire, conduisent les étudiants plus ou moins haut, suivant que l'affiliation a été partiellement ou complètement reconnue. Certains collèges confèrent le B. A. par exemple, d'autres les *honours* et le M. A., quelques-uns seuls disposent d'un centre pour les *post-graduates* et les chercheurs.

J'ai assisté à plusieurs classes de sanskrit. L'aisance qu'ont les Indiens à comprendre un texte de difficulté moyenne parce qu'ils en connaissent d'avance la plupart des mots, par leur langue maternelle, leur assure un grand avantage sur nos étudiants, même sur les étudiants de latin ; mythes et légendes, conceptions éthiques, sociales, leur sont familières. Il n'en est pas moins saisissant de voir de tout jeunes écoliers aptes à retrouver, à réciter d'emblée les *sûtras* de Pâṇini rendant compte de quelque particularité grammaticale sur laquelle on a attiré leur attention. Les *udâharanas*, ces exemples naïfs et charmants illustrant les règles de grammaire, les maximes piquantes, vaguement émues, qui foisonnent dans la litté-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

rature sanskrite, constituent un champ éducatif incomparable.

Au convent annuel d'une secte jaina du Râjputânâ, à Rajaldesar, j'ai vu des hommes de faible culture, ne parlant que *râjasthânî*, en mesure de suivre le sermon sanskrit de l'*âcârya* ; j'ai fait l'expérience répétée de lettres rédigées en un sanskrit familier et qui étaient déchiffrées sans trop de peine (pour peu qu'ils en connussent l'écriture) par des gens ignorant la langue.

Cependant les méthodes de l'enseignement sont loin d'être parfaites, de l'aveu de bien des esprits lucides. La pratique du « text-book », héritage des habitudes britanniques, sévit. Trop orienté vers des fins d'examen, l'apprentissage linguistique n'est pas assez encadré par les faits de civilisation ; il est trop littéral, trop imbu de l'esprit des *bhâsyas*. Une réaction s'impose, et on peut prévoir qu'elle se produira bientôt.

Le sanskrit, qui indirectement a souffert de la domination étrangère sur le pays, risque de souffrir maintenant de la libération même. Les établissements de culture sont tiraillés entre la tendance à maintenir l'anglais comme medium d'instruction, celle à imposer tout de suite la langue maternelle. Il y a les partisans et les adversaires du hindî. Le débat continue en un certain sens celui de Macaulay et des « orientalistes » au siècle dernier. Même l'allemand, le français, dont les exigences sont bien modestes dans cette compétition, heurtent les positions du sanskrit. Celui-ci a ses partisans résolus ; des adversaires peu bruyants, mais actifs, non seulement dans les sphères politiques, mais dans l'Université, dans certaines Universités du moins. Tous les moyens sont bons pour tenter de le réduire. Il est vrai que le hindî, dont beaucoup voudraient faire, par persuasion ou par force, la langue nationale, n'est plus ce hindustânî que Jacquemont caractérisait comme « un mélange méprisable, informe, de persan et de sanskrit ». C'est, ou plutôt ce sera une langue pure — certains affirment, sanskrite 100 %, en sorte que l'apprentissage du sanskrit se bornerait pour l'étudiant futur à surajouter des désinences à un langage qui lui sera d'avance familier. Cette circonstance sera-t-elle favorable ou détrimentale au sanskrit ? L'avenir le dira. En tout cas un répertoire général de la terminologie scientifique est en cours, par Raghu Vira ; la base en est totalement sanskrite. L'auteur pousse le zèle jusqu'à instituer un vocabulaire plus complet,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

plus systématique que celui de nos langues (éliminant les synonymes, changeant les formations ambiguës, arbitraires) : le sanskrit s'adapte si aisément, par le jeu des dérivés et des composés, à transcrire des notions *de omni re scibili !* Cette initiative, il est vrai, se heurte à des résistances sérieuses ; toutefois deux provinces ont adopté la terminologie de Raghu Vira, et le résultat sera en tout cas un mouvement vers une resanskritisation du vocabulaire, qui dans de certaines limites ne laisse pas d'être salutaire.

Les maîtres sont en général excellents. Beaucoup sont de bons chercheurs ; plusieurs ont une facilité à s'exprimer en sanskrit qui rappelle la prestigieuse aisance des *pandits* ; je citerai parmi ceux que j'ai eu l'occasion d'entendre les prof. R. N. Dandekar à Poona, K. Subrahm*a*nya Iyer à Lucknow, K. Cha*tt*opâdhyâya à Allahabâd, N. N. Choudhuri à Delhi, C. Kunhan Raja à Madras. Il arrive d'ailleurs que certains d'entre eux aient passé par la filière de l'enseignement traditionnel et, avec l'empreinte intellectuelle, en aient gardé le précieux don oratoire.

D'autre part, il faut reconnaître que les horaires terriblement chargés (15 « périodes » par semaine sont chose normale dans l'Université même), l'insuffisance des traitements, l'obligation d'enseigner dans une langue étrangère (quelle que soit la maîtrise de l'anglais que possèdent bien des professeurs), l'incertitude des conditions, des bases mêmes de la recherche scientifique, toutes ces causes entravent le rendement. L'effet est plus sensible peut-être encore pour le sanskrit que pour d'autres branches. On a peine à croire (mais c'est un fait) qu'au pays qui en fut le berceau, ceux qui l'enseignent ont souvent une position défavorisée, même parmi leurs collègues ; ils se sentent mal encouragés (c'est peut-être le mot que j'ai entendu le plus souvent dans les doléances dont j'ai été le confident). Il faut faire en sorte que cesse je ne sais quel sentiment d'infériorité, qui retentit sur tout ce qui touche à la culture indienne.

Assurément, l'enseignement aurait besoin d'être modernisé dans ses méthodes. Les Indiens sont peut-être trop dans la tradition, si nous sommes trop en dehors. Comment renouveler une discipline si l'on n'a pas d'aperçus sur les disciplines voisines ? C'est souvent à la jointure de deux domaines que se détermine le progrès. Comment enseigner le Véda sans une certaine familiarité avec l'iranien ancien, avec la linguistique

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

comparative, les problèmes d'histoire religieuse générale ? P. T. Raju a été vivement attaqué quand il exigeait de tout historien de la philosophie indienne la connaissance préalable de la philosophie occidentale. L'exigence n'est pourtant pas injustifiée. Or, s'il est un nombre croissant d'érudits indiens qui regardent hors de l'Inde, hors même de la *Greater India*, trop peu encore sont ceux qui ont assimilé les méthodes occidentales, les travaux occidentaux. C'est là où le contact pourra s'opérer avec fruit : apporter aux Indiens des résultats de sciences connexes, susceptibles d'éclairer latéralement les recherches qui les intéressent, les thèmes psychologiques propres à féconder l'interprétation de l'*Alamkâra*, du *Yoga*, les théories sociologiques aptes à encadrer le *Dharmaçâstra*, l'*Arthaçâstra*, etc.

A côté des Universités d'Etat, il y a les Universités libres. Déçu de la politique, soucieux de reprendre par la base les valeurs éducatives, Tagore était allé s'établir en 1901 à Çântiniketan pour fonder, sur le modèle des « ermitages » forestiers de l'Inde ancienne, un centre d'enseignement apte à former un homme complet, artisan, artiste si possible, autant qu'intellectuel. Ce centre a été érigé en Université en 1921 sous le nom de *Viçvabhâratî*. La recherche en sanskrit y a ceci de remarquable qu'elle se fait en liaison avec celle du tibétain et du chinois, donc, avec un regard sur l'Inde extérieure, sur le bouddhisme, qui n'est après tout que la forme missionnaire du brahmanisme.

Un autre type d'Université libre est celui des *Gurukulas*. Le *Gurukula* de Kângri, près de Hardvâr, au pied des Çivâliks, est dans un site qui eût séduit Jean-Jacques Rousseau. Fondé sous l'impulsion du fameux apôtre de l'*Aryasamâj*, Dayânanda Sarasvatî, l'institution, s'emparant du jeune homme en principe avant l'âge de dix ans, le conduit aux études supérieures par un dressage intensif du corps et de l'esprit, où les valeurs occidentales sont adaptées aux besoins indiens. L'enseignement est en hindî — il s'agissait à l'origine de réagir contre les Universités anglaises — et la part donnée au sanskrit y est très forte. A partir de 15 ans, souvent plus tôt, l'étudiant est en état de parler couramment. J'ai assisté à une controverse à peu près improvisée entre six jeunes gens de 17 à 20 ans, en un sanskrit excellent débité d'un rythme fort rapide, mais aisément suivi par la communauté, grands et petits. Le thème proposé était la question

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de savoir si l'Inde doit rester ou non dans le Commonwealth : ainsi la vieille langue religieuse s'adaptait sans effort aux besoins d'une phraséologie moderne.

Ceci nous conduit à dire quelques mots de l'aspect le plus neuf, le plus intéressant des études sanskrites dans l'Inde actuelle, à savoir les méthodes traditionnelles de l'enseignement et de l'interprétation. Dans certaines Universités, il existe des Collèges sanskrits, affiliés ou non, qui impartissent un cours intensif et délivrent des diplômes distincts, ainsi le fameux *Çiromani* conféré dans plusieurs collèges du Sud. Ce même entraînement est donné dans des écoles indépendantes, partie libres, partie soutenues par l'Etat, qu'on appelle en général des *pâthaçâlâs*, au Bengale des *tols*. Plusieurs de ces écoles sont elles-mêmes spécialisées : c'est ainsi qu'on trouve çà et là des collèges védiques, les *catuspâthîs*, où l'enseignement consiste surtout, sinon exclusivement, à apprendre par cœur des portions de l'antique trésor des Védas. On songe aussi à créer des Universités purement sanskrites ; il y avait un projet naguère pour Alvar, pour Tirupati ; il y en a un pour Bénarès, où déjà la célèbre *Hindu University* fondée par le *pandit* Mâlavîya était née du souci d'ajouter une instruction religieuse au cursus séculier.

Les maîtres portent en général le titre de *pandits*, ce qui signifie simplement « savant » ; on dit aussi *çâstrîs*, qui a çà et là valeur plus précise ; la nomenclature est assez complexe ; l'Inde est restée fidèle à la chamarrure de titres qu'on voit défiler dans les vieilles inscriptions. Ces maîtres sont des brâhmanes dont le savoir est d'ordinaire ancestral ; ils ont vécu dès leur jeune âge dans une ambiance sanskrite, comme cette famille modeste que j'ai rencontrée à Darbhanga, où tous, serviteurs compris, utilisaient familièrement « la langue des dieux ». Plusieurs, cependant, ont appris par un *guru*, un précepteur auprès duquel ils ont trouvé un héritage spirituel. La plupart sont spécialisés dans une branche de la littérature ; ils savent un texte, un groupe de textes, grammaire, logique, *Mîmâmsâ*, *Vedânta*, *Sâhitya* « Art de la composition » (qui embrasse poésie et poétique en une seule discipline). Mais il en est qui dominent deux, plus de deux branches, qui peuvent établir des connexions. J'ai entendu à Poona une brillante explication du *Raghuvamça* faite du point de vue du *Nyâya*, pour montrer les ressorts dialectiques de la création poétique.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Ce qu'ils savent en tout cas, ils le savent à fond. Jacquemont nous décrit les *pâthaçâlâs* qu'il a visitées à Bénarès et à Poona ; les choses n'ont guère changé depuis son temps, ces élèves en petits groupes assis par terre sur des nattes, « se drapant de leur mieux dans une grande pièce de toile de coton, souvent bordée d'une large bande rose », suivant la parole du maître sans le secours du livre ; le maître lui-même, immobile, sans gestes, au milieu d'eux, parlant d'abondance, les yeux souvent mi-clos. Mais on comprend mal que Jacquemont doute que ces élèves et même, dit-il, ces maîtres soient en mesure d'improviser en sanskrit. Ils s'entendent à rendre, avec la plus précise fidélité, la signification d'ouvrages souvent fort difficiles, d'après les anciens commentaires. Qu'on pense aux résultats mémorables, acquis au début de nos études, par des savants européens venus suivre les leçons de *pandits* ! Il faudrait reprendre cette habitude ; décider tel d'entre ceux-ci (si la chose était réalisable) à entrer comme auxiliaire dans nos séminaires. Je suis de l'avis de K. Chattopâdhyâya, ardent défenseur de la cause des *pandits*, quand il affirme que sur bien des points ils en savent plus long que nos textes ; il n'est pas exclu qu'ils aient pu conserver des éléments d'interprétation remontant à des commentaires qui ne nous sont pas parvenus, voire le souvenir de sources non écrites ou aujourd'hui perdues ? En tout cas, le trésor de maximes, de *nyâyas*, d'anecdotes érudites qu'ils charrient est considérable. Que ne les collige-t-on, comme avait commencé de faire G. A. Jacob ? Un recueil de « récréations sanskrites » serait le bienvenu.

Rien n'égale la subtilité du raisonnement des commentaires indiens ; tout y est inattendu, les démarches mêmes de la pensée, les catégories logiques mises en œuvre semblent sortir d'un autre univers. Sous la parole des *pandits*, ce savoir irréel, invraisemblable, s'anime. On ne peut dire qu'ils se bornent à réciter ; assurément, ils sont pleins de réminiscences, comment en serait-il autrement ? Mais ils complètent, illustrent, ce qui reste inexprimé, simplement suggéré dans la chose écrite. A Madras j'ai entendu un *pandit* discourir brillamment sur les *mâlopamâs* « les comparaisons en guirlande », rubrique de la scolastique rhétoricienne, à coup de références littéraires, visiblement hors de toute connexion autoritative. J'ai eu grand profit à suivre, à Poona, sous la direction d'un remarquable *pandit* de Mysore, K. V. Krishna-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

moorty, une explication du *Vaiyâkaranabhûsanasâra*, texte de « philosophie grammaticale ». Durant une heure, sans une faille, sans une hésitation, il disséquait, développait le raisonnement à peine ébauché dans les ténébreuses *kârikâs* ; il le nourrissait de cette controverse, de ce jeu d'objections et de réfutations, qui est l'âme de la dialectique indienne. « Je suis la thèse de ceux qui avancent une thèse », *vâdah pravadatâm aham*, proclame de lui-même, parmi ses titres de gloire, le Krsna de la *Gîtâ*. Le plaisir de briser (*khandana*) les doctrines antérieures, celui d'écarter des antinomies internes par quelque argutie interprétatoire (*phakkikâ*), ont été la grande affaire des *pandits* de Bénarès et d'ailleurs. Un ouvrage connu de *Nyâya* porte le titre de *Khandanakhandakhâdya* « Le bonbon de la contre-réfutation ». Tout ceci repose sur une foi robuste dans les vertus de la parole, comme dit Kuppuswami Shastri à propos de la *Trimçacchlokî*, texte curieux donnant le moyen de démonter le mécanisme grammatical des raisonnements logiques : « ils ont la ferme croyance que le langage peut être rendu assez parfait, assez affiné, pour se muer en une manière de lasso infaillible, qui ne manque jamais son but quand il est lancé dans le firmament de la pensée ».

A Darbhanga, au Congrès annuel des Orientalistes (octobre 1948), il y avait une conférence des *pandits*, avec des discours et des joutes qui se prolongeaient jusque tard dans la nuit, diffusés par haut-parleurs aux alentours de la vaste tente où se tenaient les assises. Des *pandits* venus de l'Inde entière, près de 300, y participaient. On avait institué des sujets d'avance : si le sanskrit doit devenir (redevenir) *lingua franca*, s'il faut intégrer au patrimoine indien des acquisitions occidentales, s'il y a lieu de fonder une Université « maithilienne » (Mithilâ est l'ancien nom de Darbhanga), etc. Le premier sujet surtout passionnait : c'est l'avenir même des *pandits* qui semblait en jeu dans la défense ardente du sanskrit à laquelle ils se livraient, répondant à des opposants réels ou fictifs (le moine bouddhique Râhula Sâmkrtyâyana, égaré dans la politique, avait eu la coquetterie de parler en sanskrit contre le sanskrit).

Parmi les sujets improvisés, il y avait une réunion poétique, un *kavisammelana* ; l'un des jeux, connu dans la vieille littérature (*Bhojaprabandha*, *Prabandhacintâmani*, *Kâvyamîmâmsâ*), consistait à compléter des versets (*samasyâ*) dont un premier élément était fourni au concurrent (puisé d'ordinaire

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dans les œuvres classiques), avec ou sans thème imposé. Toute l'adresse des *âçukavi* (« poètes rapides ») d'autrefois revivait dans ces compétitions. Il y avait la fameuse *pañjî*, c'est-à-dire la récitation (à un train d'enfer) des généalogies royales, depuis les temps mythiques, à l'adresse et en hommage au mahârâja qui présidait le Congrès. Il y avait les *vâkyârtha*, sujets de discussion de philosophie, de science, de grammaire, entre jeunes gens sous l'arbitrage d'un jury. On les voyait deux par deux, dans une pose hiératique analogue à celle qu'on nous décrit pour la récitation védique dans les *Prâtiçâkhyas* : les bras croisés, immobiles, échangeant du tac au tac, à une vitesse de mitrailleuse, question, objections, réponses, contre-objections. Le vaincu cédait la place à un autre, opposé au vainqueur jusqu'à ce que celui-ci triomphe ou cède à son tour. Le *siddhânta* importait beaucoup moins, dans ces jeux, que l'adresse à réfuter, à contre-attaquer. Dans ce site privilégié, qui fut au temps des *Upanisads* le siège des joutes entre sophistes autour du roi Janaka du Videha, c'est l'esprit des temps anciens qui revivait à plein.

L'avenir n'est pas sans sujet d'inquiétude pour les *pandits* et les écoles traditionnelles. Le recrutement est difficile. Dans les récentes tourmentes le bénéfice des donations foncières a disparu. La soif de modernisation qui soulève l'Inde menace les assises de la culture. Il est possible que des *pandits*, des institutions aient commis autrefois des erreurs politiques ; il serait injuste d'en faire porter la peine à tous. On parle, pour sauver au moins une partie d'entre eux, de les moderniser. Si l'on veut dire par là qu'il faut les employer à des travaux d'édition, de compilation, la chose est possible et se fait déjà. Si l'on veut réformer leur éducation, leur apprendre à penser autrement, c'est insidieusement les condamner, les vouer à la perte.

Avec eux le sanskrit (que déjà, d'une manière bien exagérée d'ailleurs, Jacquemont il y a 120 ans appelait une « ruine pittoresque, dont le Gouvernement cherche, par sa libéralité, à retarder la chute ») risque d'être entraîné. Il a connu, il est vrai, d'autres dangers ; un passage de l'Epopée rappelle le temps ou il fut arraché par des étrangers de sa terre natale comme Draupadî traînée aux cheveux hors de la salle des princes. Mais aujourd'hui il a peut-être à redouter davantage de défenseurs intempérants que d'adversaires, sournois ou déclarés. La prétention de certains de l'ériger en langue

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

nationale, comme le demandait naguère le Dr K. N. Katju, gouverneur du Bengale, comme le préconisait emphatiquement F. W. Thomas à la Conférence de Trivandrum, n'est pas théoriquement absurde ; car, après tout, qu'est-ce que le futur hindî sinon un sanskrit honteux de s'avouer ? Elle a seulement, compte tenu du siècle, des chances minimes de se réaliser. Même un sanskrit simplifié (« basic »), en fin de compte, ne rendrait pas service à la cause qu'on veut défendre. Et si certains brahmanes s'opposent à la divulgation du sanskrit parmi les castes inférieures, devra-t-on (comme il a été proposé) recourir au dialecte védique pour sauver la différenciation linguistique ?

Mieux vaut assurer les positions du sanskrit sur le plan culturel, renforcer l'enseignement, promouvoir la recherche, aider la composition littéraire en sanskrit, si brillamment représentée, de nos jours mêmes, par une pléïade de poètes lyriques, de conteurs, de dramaturges. (Nous renvoyons sur ce point au chapitre « Sanskrit », par R. N. Dandekar, du *Symposium* des littératures indiennes d'aujourd'hui, édité par le *P. E. N. All-India Centre*).

Bref, attester que l'Inde ne saurait renoncer à ce qui fut sa grande langue de civilisation sans tourner le dos à tout ce qui a fait son prestige, à ce qui fait encore aux yeux de l'Occident sa permanente, sa plus intime valeur.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

III

CÉRÉMONIES VÉDIQUES

Depuis les voyageurs et les missionnaires du XVIIe siècle, bien des Occidentaux qui ont visité l'Inde ont eu l'occasion d'assister à des manifestations du culte brahmanique. Encore que l'accès aux temples, à Bénarès notamment, ne soit pas toujours chose aisée pour des étrangers, il ne manque pas, d'un bout à l'autre du territoire, de sanctuaires grands ou petits, d'étangs sacrés, de centres de pèlerinage où l'on ait tout loisir de suivre de près quelque fête religieuse. L'architecture grandiose des temples du Sud, les vastes colonnades, les hautes tours aux ciselures infinies, forment un cadre incomparable. On y voit les fameuses processions de chars, que suit un afflux de peuple. Autour de l'image divine, c'est la cohue des fidèles qui s'affaire, sous la rumeur inlassable des prières, tandis qu'aux abords du temple, parmi de petits négoces d'un caractère tout profane, se succèdent les adorations, les ablutions, tous les dehors d'une pitié exubérante, presque inconcevable. Bien plus que la cérémonie, c'est la foule ici qui constitue un spectacle dont on ne se lasse pas, et qui d'ailleurs a été bien des fois décrit.

On voit cependant certains Hindous, et de ceux mêmes qui pratiquent avec ferveur les rites hindouistes, s'excuser pour ainsi dire devant des Européens du caractère idolâtrique de ces manifestations. Derrière ce qui est apparence et symbole, disent-ils, il ne faut voir que la divinité abstraite, le culte spirituel. Quelques-uns mêmes, devant ces scènes pittoresques mais désordonnées, expriment le regret que l'Inde moderne ne possède rien qui rappelle la grandeur des cérémonies de l'Eglise catholique.

Savent-ils tous, pourtant, que, dans le fond de leur tradition, ils ont un culte sans images, un corps de liturgies savam-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ment réglées, et nullement dénuées d'apparat ? C'est le culte védique. Ils n'auraient qu'à le faire revivre, comme on commence d'ailleurs à s'y employer en plusieurs points de l'Inde.

La religion védique est la forme la plus ancienne de l'hindouisme. C'est celle que les Aryens, arrivant dans les plaines du haut Indus, bien des siècles avant notre ère, avaient, en partie amenée avec eux d'habitats antérieurs, en partie élaborée, développée sur le sol indien. Cette religion a survécu durant une longue période de temps. On peut même dire qu'elle n'est jamais vraiment morte, encore que l'hindouisme classique l'ignore en prétendant la continuer. A travers toute l'histoire, nous rencontrons des témoignages sur d'imposants sacrifices qui furent effectués à l'instigation de princes, quand il s'agissait par exemple de commémorer quelque victoire.

Aujourd'hui, il est devenu difficile d'assister à une cérémonie védique. Ces vastes ensembles, qui duraient parfois des journées entières, sont trop dispendieux pour pouvoir être souvent entrepris. Il faut un long entraînement, un personnel qualifié. Le sacrifice animal, qui s'entrelace aux oblations végétales, heurte le sentiment des populations. Les « honoraires » promis aux prêtres, tout en n'atteignant pas aux présents fabuleux que nous voyons énumérer dans l'antique littérature, exigent une mise de fonds que seuls peuvent se permettre des rois, des seigneurs, assez intéressés aux vieilles traditions pour assumer, en même temps que le rôle de « maître du sacrifice », la charge matérielle de la fonction.

Il y a quelques années, à Pudukko*tt*ei, dans l'Inde du Sud, un vaste sacrifice fut accompli, du type de l'Agni*st*oma ou « Louange du Feu ». C'était un sacrifice à *soma*, c'est-à-dire que l'oblation principale était faite de cette liqueur étrange, une sorte d'asclépiade (croit-on), aux propriétés exaltantes. Le secret s'en est perdu, et divers substituts sont entrés en usage. Le surveillant muet de l'action, celui qu'on appelle le *brahman*, était un homme d'une érudition prodigieuse : tel un chef d'orchestre qui saurait par cœur dans le moindre détail la partition de chacun des exécutants, il était capable de déceler l'erreur, la lacune la plus menue à travers l'innombrable suite de gestes, d'évolutions, de formules qu'ont à exécuter ou à dire la vingtaine d'officiants placés sous son contrôle.

A Poona, dans la province de Bombay, un Institut védique fort zélé à ressusciter l'antique rituel, le *Vaidika Samçodhana*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Mandala, se prépare en ce moment même à organiser un *Vâjapeya* « Le breuvage de puissance », l'un des plus importants sacrifices de l'époque védique. Au nombre des épisodes inattendus de cette férie prend place une course de chevaux. Ces chevaux sont attelés à dix-sept chars, sur une piste que jalonne la trajectoire de dix-sept flèches. Durant la course, tandis que résonnent les tambourins, un officiant est juché sur un mât que surmonte une roue de char ; il fait tourner lentement vers la droite cette roue, qui figure évidemment le soleil. L'ensemble durait jadis 17 jours (c'est le chiffre consacré dans ce rite), mais si l'on tient compte des opérations annexes, des préliminaires, il pouvait s'étendre jusqu'à une année. On y voyait un baptême par affusion, analogue au sacre royal. Aux instants plus solennels on entendait les mélopées du *Sâmaveda* : « tandis que (nous dit Oldenberg) la liqueur sainte traverse les filtres de laine, voici que s'élève le chant, sans modulations et d'une tonalité très simple, exécuté par le trio des chantres, assis côte à côte, le regard immobile et fixé sur l'horizon ». L'Edification du grand autel de briques est à lui seul tout un drame, avec des épisodes hallucinants imprégnés de magie primitive, et, en même temps, une sorte de résonance mystique, voire métaphysique, qui en fait comme l'illustration d'une théologie savante.

J'ai eu l'occasion d'assister à Poona à un sacrifice d'un type beaucoup plus modeste, organisé par le même Institut. Il ne comportait ni chants, ni oblations de *soma*, ni immolation ; il requérait le concours de six prêtres seulement et ne durait que quatre heures. Mais on y trouvait un ensemble de gestes et de mouvements, de prières et de formules assez amples, assez variés pour qu'on pût se rendre compte de ce qu'avait été un grand appareil religieux dans le passé le plus lointain de l'Inde âryenne.

C'était un rite votif fondé sur le schéma classique du sacrifice de la Pleine et de la Nouvelle Lunes, schéma qui dans la vieille liturgie sert de base aux formes plus complexes et commande pour ainsi dire toute la théorie. Je ne puis garantir que la restitution fût d'une parfaite authenticité archéologique. Tout d'abord, l'aire sacrificielle, au lieu d'être à plein ciel comme il était d'usage en ces temps où l'on ignorait encore tout sanctuaire stable et fermé, était située au premier étage d'une assez vaste galerie couverte. Sur les dalles du carrelage, les divers foyers, l'autel — sorte de rectangle aux côtés

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

rentrants, jonché de gazon — avaient été bâtis en terre rapportée, sans la nécessaire profondeur.

A certains moments il y avait quelque flottement, et des amorces de discussion en langue marâthî intervenaient entre les officiants ou entre tel d'entre eux et le public massé sur l'un des côtés de l'aire. Fort au courant, semble-t-il, de la liturgie védique, plusieurs personnes de l'assistance contestaient, non sans véhémence, la fidélité de quelque détail du culte. On semblait par moments être en présence d'un exercice d'école plutôt que d'un drame religieux senti comme tel. D'autre part il y avait des modifications de structure : certaines scènes, trop longues ou malaisées à reproduire, avaient été abrégées, figurées symboliquement : ainsi la préparation du gâteau oblatoire, qui commence par le broyage des grains et le vannage. Ce qui prête plus encore à objection est que l'officiant principal, d'ailleurs excellent, au lieu de faire les gestes en silence et se borner à réciter à mi-voix les formules, accompagnait ces formules d'une encombrante récitation de textes sanskrits décrivant les gestes mêmes, à mesure qu'il les effectuait. Autrement dit, il avait appris par cœur un manuel pratique qui donne concurremment la description des rites et les morceaux à réciter, et il le dévidait du même ton psalmodié, plus rapide pour la prose descriptive, plus solennel pour la prière.

En dépit de ces défauts, cette représentation constituait un effort remarquable de mise au point ; pour les connaisseurs, elle était hautement instructive. On suivait sans peine le détail des opérations sacrées ; on pouvait s'y convaincre de l'appropriation des formules aux gestes. La récitation était exécutée avec une élocution parfaite, dans cette langue archaïque et vigoureuse qu'est le sanskrit védique, prononcé à l'ancienne mode, comportant d'harmonieuses inflexions de ton. On n'y percevait pas cette usure phonique, ces accommodements aux parlers modernes qu'implique souvent le sanskrit tel qu'il est prononcé dans la pratique courante.

Toutes ces évolutions si compliquées, fort difficiles à suivre dans les vieux textes, s'éclairaient aussitôt par cette reconstitution. On pouvait mesurer le rôle écrasant de l'officiant manuel, l'*adhvaryu*, auquel incombe presque tout, gestes et paroles, malgré le secours qu'il reçoit de deux acolytes. Ceux-ci, habiles à manier tison et balai, s'affairent à entretenir les trois feux qui, encadrés de jonchées d'herbe, projettent

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

leurs flammes vives sur la scène. Ce sont eux qui le cas échéant transmettent aux officiants les vases et les cuillers, ou rangent quelqu'un de ces nombreux ustensiles dont le rituel prévoit exactement l'emploi. Le *hotar* ou prêtre invocateur, chargé des récitations du R*gveda*, apparaissait aux moments importants, dominant l'ensemble de sa haute stature et de sa voix vibrante. Il déployait pour ainsi dire une ample draperie de strophes, qui tranchait par son haut hiératisme avec les formules brèves, hachées, dites par l'*adhvaryu*.

Malgré la longueur de la session, il n'y avait pas place pour la monotonie, tant l'intérêt se ranimait sans cesse devant les attitudes nouvelles, les épisodes singuliers, le jeu parfois théâtral des processions, des offrandes. Le *yajamâna* ou patron laïque du sacrifice participait activement ; c'est lui d'ailleurs qui, sur le plan érudit, avait été l'instigateur et l'architecte. L'épouse du *yajamâna* participait aussi, son rôle était il est vrai secondaire, mais il attestait qu'aux temps védiques les femmes avaient leur place dans le chœur des officiants, loin d'être écartées comme il est arrivé, par la suite, dans le culte hindouiste.

L'appel impressionnant *om çrâvaya* formulé par l'*adhvaryu* retentit de place en place, comme le cri presque sauvage de *vausat*, proféré par le *hotar* à la fin des litanies. Quant au *brahman*, il assiste à tout, à peu près constamment assis et immobile, répétant à voix très basse en scandant de la tête à la manière indienne. Comme disent les textes, il agit par la pensée de même que les autres officiants agissent par la parole ; il répare le mal fait, comme on articule un membre à un autre. « Assis sur son siège devant le plus éminent des trois feux sacrés, vers lequel il tourne son visage, étendant ses mains jointes en posture solennelle, silencieux au milieu du tumulte, il est le médecin du sacrifice » (Oldenberg). En l'occurrence, il n'a pas eu à intervenir pour demander l'expiation de l'une de ces infractions involontaires, dont l'éventualité justifie sa présence.

Tous ces officiants avaient revêtu une sorte de peplum brodé muni d'une large bordure, rappelant un peu les saries chatoyantes que portent les Indiennes aujourd'hui.

Mais je ne puis décrire par le menu la longue suite des oblations, encore moins leur raison d'être rituelle ou mythologique, leurs prolongements mystiques qui forment un sujet

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

d'intérêt inépuisable pour l'indianiste, pour l'historien des religions.

Je voudrais seulement traduire quelques-unes des brèves formules qui accompagnent les opérations du culte :

Au moment où l'officiant frappe avec la pierre sur le mortier, pour écraser les grains, il prononce : « (O pierre), tu es un coq à la langue aimable : que ton cri nous apporte nourriture et vigueur ! »

Au moment où il dépose sur le foyer ardent les morceaux de brique sur lesquels il fera cuire le gâteau oblatoire, « Tu es solide, rends solide la terre, solide notre vie, solide notre descendance. Repousse du maître du sacrifice, disperse ses parents ! » (en sorte, précise ici le commentateur, que ceux-ci soient désormais sous son pouvoir).

Au moment où il verse sur la farine l'eau bouillante et l'eau nouvellement amenée : « Les eaux se sont jointes aux eaux, les plantes à la sève : eaux riches et savoureuses, joignez vous aux douces eaux mouvantes ! »

Au moment où il verse le beurre dans la coupe : « Tu es le lait des vaches puissantes, le suc des plantes ; de ta substance impérissable je puise et verse ».

Au moment où il prélève du beurre pour l'oblation : « Je te saisis pour la joie des dieux ».

Au moment où il élève, puis laisse retomber la cuiller : « Les dieux ont donné vigueur à la prière en la soulevant, puis en la laissant retomber sans cesse ».

Au moment où il dépose une bûche sur le feu : « Voici une bûche pour toi, ô Feu : crois et gonfle par elle, que le maître du sacrifice gonfle et croisse, gonflons et croissons nous-mêmes ! »

Au cours d'une oblation : « La prière est l'étai de la pensée, la prière est l'étai de la parole ; elle est l'étai des rites, des offrandes, de la graisse fondue. Ce qui de l'acte est en excès, ce qui est en défaut, le sacrifice y met bon ordre, en allongeant ses articulations ».

Enfin, quand il s'agit d'expier quelque accident involontaire survenu au cours de la cérémonie : « Si je me rends coupable, ô dieux, par la parole d'une infraction qui vous irrite, transférez la, ô Maruts, sur l'impie qui nous veut du mal ; rendez la sans novicité pour nous ! »

« Voici l'océan des remèdes... Ce qui a été reconnu et ce qui ne l'a pas été, ce qui a été médité et ce qui ne l'a pas été,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(ô Agni) Jâtavedas, ajuste les ensemble, toi qui connais la vérité ! »

Une sorte d'entr'acte était la consommation du gâteau d'orge ou de riz par les prêtres et les laïcs, assis en rond à une extrémité de l'aire sacrée.

Au début se plaçait la scène curieuse de l'allumage du feu, au moyen des deux *aranis*. On a disposé à terre une épaisse tablette de bois, percée de trous. Un servant enfonce verticalement un long piquet, grossièrement ciselé, muni en son centre d'une rainure profonde et dont l'extrémité arrondie épouse exactement la forme du trou. Il maintient ce piquet droit au moyen d'un support de bois qui le laisse tourner librement. Un autre servant, assis par terre, enroule une corde autour du piquet et par un mouvement de va et vient fait tourner d'un effort puissant la pièce de bois, à un rythme lentement accéléré. Au bout d'une minute environ, une mince fumée s'échappe du trou, des étincelles minuscules se forment, que rapidement on projette sur des brindilles d'herbes, sur de minces copeaux préparés dans une corbeille. Le feu s'allume, la récitation sacrale éclate tout aussitôt, marquant que le service divin a commencé. Le feu va être transporté avec solennité sur le foyer, d'où il régira, comme un héros silencieux, toute la cérémonie. On l'alimentera par d'incessants déversements de ghî ou beurre fondu, puisé à pleines cuillerées, et qui soulèvent et font danser longuement la flamme plus lumineuse, tandis que résonne l'écho du *svâhâ* proféré par les officiants en chœur.

Les strophes se suivent alors, exaltant les origines multiples d'Agni, le dieu du Feu : sa naissance dans les arbres, dans le nuage, au foyer du sacrifice domestique, sa naissance dans les eaux où « il siffle, posé comme un cygne ». On chante sa grandeur : « Les chants t'emplissent et t'accroissent, comme les grands fleuves emplissent la mer ».

« O Agni, quand tu es bien nourri, ta force est au plus haut ; toute beauté apparaît dans tes précieuses couleurs. Tu es le haut gain, le triomphe, la richesse puissante qui s'étend de toutes parts.

C'est en toi, ô Agni, que tous les Immortels, les dieux sans tromperie, c'est en ta bouche qu'ils mangent l'offrande proposée. C'est par toi que les mortels savourent le breuvage. Embryon des plantes, tu nais lumineux.

Tu résumes et balances en force ces dieux, ô Agni, dieu

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

bien né, et tu les outrepasses encore quand ta grandeur ici se déploie tout le long du ciel et de la terre, ces deux coupes ».

Agni est le dieu aimé entre tous : il rassemble en lui, condense les parentés de l'homme :

« Vers toi, ô Agni, comme vers un père viennent les hommes avec leurs vœux ; pour toi, dieu au corps brillant, ils peinent d'une âme fraternelle. Celui qui t'a rendu hommage, tu deviens son fils ; son ami gracieux, le jour où tu le protèges de l'agression ».

Enfin il est l'inspirateur du poème sacré, l'ornement de la fête sacrificielle :

« Bannière des sacrifices, souverain des hommes inspirés, mesure et norme des bardes, Agni a pénétré ciel et terre aux formes multiples ; il est le Voyant très aimé qu'on salue dans ses manifestations.

Chef du clan, hôte juvénile, guide des prières, négociateur des poètes, flambeau des rites, connaisseur des genèses : toujours les hommes le célèbrent par leur hommage, leur ferveur, afin qu'il grandisse ».

Ainsi se déroule la prière immense, inlassable, celle qui reprend du fond des siècles, en la parant d'un somptueux vêtement de poésie, l'invocation élémentaire de l'officiant primitif, du chef de famille, du magicien, emplis d'une sorte de respect panique devant le mystère du Feu.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

IV

RÉCITATIONS DU VÉDA

Les récitations du Véda sont pratiquées journellement dans toute l'Inde, soit à l'école, soit sur le terrain du culte. Mais il n'y en a pas partout d'excellentes, comme celles qu'on a l'occasion d'entendre dans les bonnes *pâthaçâlâs* (« salles de récitation ») du Sud. Je ne sais si la prononciation du Sud est meilleure (les gens de là-bas l'affirment, mais chacun vante naturellement sa province) ; elle a en tout cas quelque chose de chantant qui est d'un vif agrément pour l'oreille. Les distinctions considérables qui se notaient dans la prononciation sanskrite semblent avoir été recouvertes au XIXe siècle (comme l'explique S. K. Chatterji) par une sorte de norme qui s'est établie sur la base de la prononciation usuelle dans la zone centrale du hindî (bassin du Gange moyen), avec des particularités Mahârâ*s*tra et Andhra. Bénarès a dû être le point de cristallisation. Mais les phonismes locaux n'ont pas disparu, des variantes subsistent, qui remontent à l'influence des langues parlées ; on cite, parmi les types les plus aberrants, la prononciation du Bengale (et de l'Asâm) d'une part, celle du pays Kerala (communauté des brâhmanes Nambudiris) de l'autre. Des traits assez répandus sont la confusion des trois sifflantes, l'inconstance de la nasalisation, la diversité dans la prononciation de *a* bref (la prononciation « standard » étant *œ* et — en position inaccentuée — *ə*), dans celle de *r* voyelle, la tendance à rendre le *visarga* par une sorte d'écho ajouté à la voyelle (noter, en outre, accessoirement, *j* pour *y* ; *b* pour *v* ; *kh* pour *kṣ* ; *gñ*(*y*) pour *jñ*, ces traits surtout au Bengale-Asâm). Ces particularités rappellent certaines « fautes » déjà relevées dans les vieux traités de phonétique, *Prâtiçâkhyas* et *Çiksâs* ; elles laissent assez présumer que la prononciation authentique ne s'était maintenue nulle part.

Au contraire, même au Bengale, la récitation du Véda,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

lorsqu'elle est faite avec des garanties suffisantes de fidélité, conserve une forme à peu près constante d'un bout à l'autre du territoire. Sans doute, il y a bien quelques particularités locales, comme la tendance, au Malabar, à prononcer le *t* comme un *l*. Mais les traits dominants sont de ceux qu'on retrouve partout : l'emphase, qui pousse à insister sur les consonnes conjointes (pour éviter l'articulation incomplète des implosives, usuelle dans le sanskrit vulgaire) ; qui conduit à dissocier, artificiellement peut-être, la voyelle nasale (*anunâsika*) de la nasalité « secondaire » (*anusvâra*), signalée par un prolongement guttural plus ou moins perceptible ; qui provoque enfin l'aspiration fréquente d'une occlusive devant un *s*. La tendance saillante est la netteté, la distinction clairement observée entre les phonèmes.

Enfin il y a l'accentuation. Il faudrait pour la décrire une étude beaucoup plus poussée que celle à laquelle j'ai eu l'occasion de me livrer. J'ai pu du moins, en pays dravidien, voir confirmer la pertinence des fines observations de N. Sivarama Sastry. Le ton védique est de type musical, l'échelonnement accentuel se fait à intervalles musicaux qu'on peut assimiler pratiquement à des secondes. Le ton que nous voyons écrit avec le signe (négatif) de l'aigu (*udâtta*) et qui, par l'origine linguistique, représente un aigu authentique, est récité uniformément sur une note moyenne (mettons, le *si*). C'est la syllabe suivante, dite « circonflexe » (*svarita*), qui porte une note plus haute (soit, le *do*). Le circonflexe semble être tantôt de ton uniforme — à savoir, quand la syllabe est légère, — tantôt de ton ascendant (par ex. *do-ré* ou même *do-mi*) — à savoir, quand la syllabe afférente est lourde. Après le circonflexe, la voix ne retombe pas tout de suite sur une note basse ou *anudâtta* (*la*), elle descend d'abord sur la note moyenne (*si*), qui représente le *pracita* des anciens traités. En revanche, la syllabe grave qui est située immédiatement devant un *udâtta* descend plus bas encore (*sol*) : c'est le *sannatara* de la théorie. J'avoue n'avoir pu observer la légitimité de certains cas relativement rares : à savoir, dans quelle mesure (comme certains l'affirment) le *svarita* « autonome » se distingue du *svarita* précédemment décrit, qui est le *svarita* « enclitique » ; ou encore, s'il est vrai qu'un *svarita* (autonome) devant un *udâtta* (ou un autre *svarita*) comporte une modulation avec un affaissement central, tout au bas de l'échelle (*kampa*).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les notations de Haug pour l'Atharvaveda, faites jadis à Poona, sont sensiblement autres : le *svarita* serait descendant (*do-si*), et, fait non moins surprenant, les graves (autres que celles devant un aigu) seraient dites sur la même note que les aiguës.

Les spécialistes verront d'emblée la différence entre cet état de choses et la description théorique d'une part, la plausibilité linguistique de l'autre. Il faudrait évidemment distinguer entre les récitations du *Yajurveda* (sous ses divers aspects) et celle du R*gveda*, qui semble avoir subi un durcissement exagéré, chez certains récitants. On m'assure que l'*udâtta* est parfois prononcé réellement comme un aigu : si le témoignage est vrai, ce serait, ce devrait être la survivance d'un état archaïque dont les plus anciens traités n'ont plus souvenir.

La récitation se fait suivant des modalités diverses. Dans l'enseignement (*svâdhyâya*), l'élocution est moins emphatique, les tons plus modérés ; en revanche, le débit ne m'a pas paru aussi lent que le requièrent les théoriciens ; il faudrait voir dans le détail si les prescriptions du R*kprâtiçâkhya* sont encore observées. Il y a quelque chose de lancinant dans l'apprentissage mnémonique des versets. Les yeux fixés sur l'élève, le maître le gave pour ainsi dire avec une régularité implacable, cependant que l'élève accroupi balance légèrement le corps d'avant en arrière. Quand on a assisté quelques instants aux classes de récitation, on comprend mieux l'hymne du R*gveda* où le monotone débit est assimilé au coassement des grenouilles. C'est le *gîtassaro* critiqué par les bouddhistes.

Dans le sacrifice (*prayoga*), une tradition assez persistante veut que les *mantras* soient récités sans accent, mais la règle ne m'a pas paru observée uniformément. Là encore, une certaine différence se marque suivant la provenance des formules.

Enfin, il y a la récitation solennelle, celle qui a lieu à l'occasion de quelque fête, pour honorer un visiteur, quand le texte, hors de toute astreinte, va résonner en pleine joie. J'ai entendu au Vivekânanda College de Madras un groupe de cinq cents jeunes gens récitant le *Nârâyana-sûkta* avec un ensemble impeccable. Mais, évidemment, ce sont les maîtres qu'il faut écouter d'abord. Voici des *vaidikas* rassemblés sur une sorte d'estrade basse, assis les jambes croisées, revêtus d'une robe à large frange jaune ou rouge. La récitation éclate.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les spécialistes du R*gveda* commencent, puis ceux des *Samhitâs* du *Yajus*, ceux du *Sâmaveda* (l'*Atharvaveda* est exclu). Ils procèdent souvent deux par deux. Scandées avec une précision d'horloge, les strophes se déroulent, la voix retombant légèrement à la demi-pause, un peu plus nettement à la pause. De menus mouvements des doigts, tantôt repliés sur le pouce tantôt détendus, marquent les inflexions du ton. Celui-ci met une nuance raffinée dans la mélopée, que rythme d'autre part la stricte alternance des longues et des brèves. Il s'agit de quelque chose de très étudié, très savant sous une apparence simple. Certes, aucune récitation ne va au-delà du texte écrit ; les restitutions, les absorptions de syllabe que la métrique impose ou recommande n'ont pas lieu ; quand une syllabe fait défaut, la voix prolonge, roule sur elle-même un instant, afin d'ajuster la parole à la prosodie.

On peut imaginer les années de labeur patient qu'il faut pour posséder par cœur, avec une telle précision, des textes de l'étendue du R*gveda*, soit environ 160.000 mots. Les sept ans traditionnellement requis ne sont certes pas trop. En revanche, les *vaidikas* ne savent rien de plus sur un hymne que les sèches données de l'*Anukramanî* ; l'interprétation leur importe assez peu.

Certains connaissent d'autres modes de récitation que ceux du texte normal, dit « continu » (*samhitâ*). On voit assez couramment cinq modes en usage, qui peuvent être pratiqués par un seul et même homme. Outre la récitation « continue », c'est la récitation « mot pour mot » (*pada*) — soit *a / b / c / d /*, si l'on désigne par *abcd* des mots successifs, — dans laquelle chaque vocable, dissocié de ses voisins, reprend quant à la finale la forme propre qu'avait masquée l'application des règles euphoniques. Vient ensuite la forme progressive ou « cheminement » (*krama*), où les mots vont par couples, le second élément étant d'abord uni au premier, puis répété avec le troisième et ainsi de suite (*ab / bc / cd /*, etc.). Le *krama* se subdivise en huit variétés (*vikrti*), dont deux au moins sont usitées, a) la « tresse » (*jatâ*), où, après une couple de mots, le second élément est répété avec le premier, donc en ordre inversé, puis à nouveau dans l'ordre normal (*ab / ba / ab // bc / cb / bc // cd / dc / cd //* etc.). Et *b*) le « bloc » (*ghana*), le type le plus difficile, où après la figure inversée précédente, on procède à des triades sur le même principe (soit *ab / ba // abc / cba / abc // bc / cb // bcd / dcb / bcd //*...). Ces artifices

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ont été enseignés dans l'antiquité, ils ont fait l'objet de manuels spéciaux (*Upalekha*, *Jatâpatala*, etc.) ; des manuscrits sont connus, transcrivant tout ou partie des *vikrtis*. Le voyageur arabe al-Bîrûnî, au xe siècle, confirme l'existence de ces procédés pour son temps. On peut juger des difficultés que présente l'apprentissage, si l'on songe que les règles euphoniques sont sujettes à varier d'une reprise à l'autre, ainsi que la valeur relative des tons. Ce sont de véritables tours de force, et je n'ai jamais vu personne broncher au cours d'un de ces exercices, si long ait-il été. On souhaiterait avoir un manuel de mnémotechnie (comme on en a pour la Grèce ancienne), connaître comment ce type de mémoire se forme et s'entraîne.

Au témoignage de M. C. Wagh, les brâhmanes *deçastha* du pays marâthî, maîtres de maison et *bhiksukas* ensemble, se réunissent à certaines occasions, exécutent un *mantra-jâgara* ou « veillée de versets ». Les *Rgvedins* ouvrent la fonction, massés d'un côté, *Yajurvedins* et autres en regard. De telles réunions, où diverses écoles s'affrontent, doivent servir à décider sur des points flottants, à maintenir la norme. Il y a des récitations védiques à Kâñcî (Conjeeveram), au temple de Çrîdevarâjasvâmin, où, dans les grandes fêtes, se rassemblent jusqu'à mille brâhmanes Aiyangars, nous assure Lüders.

Chaque Véda a ses habitudes propres. Pour le *Sâmaveda* on trouve presque autant de variations que d'individus. Sont-ce des souvenirs d'écoles diverses (le Sâmaveda passe pour en avoir compté un millier) ? Sont-ce des variantes régionales, individuelles ? Tel récitant que j'ai entendu à Poona affirmait que les *gânas* ou portions chantées sur la base d'une rc rappelaient les *râgas* ou modes musicaux de l'art ultérieur, et, de fait, sa propre manière de moduler en donnait franchement l'impression. De là à croire que les *râgas* classiques gisent « dormants » dans la mélodie sâmavédique, il n'y a qu'un pas, qu'il faut se garder de franchir.

Bien sûr, la récitation dans ses formes complexes est trop malaisée pour avoir jamais été une aide véritable à la mémorisation directe du texte. Il s'agissait de conserver celui-ci dans sa pureté, tout en portant témoignage de la valeur éminente accordée à la chose dite, à la chose difficilement apprise et répétée. Cet effort est plus respectable que le bredouillement des *japas* dans l'hindouisme. On sait qu'aujourd'hui,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

même si nous n'avions aucun manuscrit, nous pourrions restituer une grande partie des Védas tels qu'ils étaient au moment où les diascévastes les avaient fixés, avec leur rempart inexpugnable de prescriptions et de précautions. Max Müller, quand il eut à préparer l'*editio princeps* de la *Samhitâ*, a utilisé ces manuscrits vivants, héritiers des « porteurs de nombreuses strophes » (*bahvrc*), comme on les appelait dans l'antiquité.

La tradition de ces récitateurs impavides décline, comme tout le reste. Mais il en subsiste beaucoup. Il suffit de les écouter pour se sentir transféré aux temps héroïques, quand, plusieurs siècles avant notre ère, les textes avaient été codifiés, répartis en écoles, munis pour franchir les âges de cette armature phonique dont nous les voyons renforcés. D'un bout à l'autre de l'Inde, nous entendons les mêmes versets transmis oralement, sans une variante, par des hommes qui ne se sont jamais connus, mais dont les ancêtres avaient jadis assisté en commun aux premières récitations faites en marge du culte védique, sur les bords de l'Indus ou du Gange supérieurs.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

V

LES ÉTUDES VÉDIQUES : LEUR PASSÉ, LEUR AVENIR

Voici cent ans exactement, peut-on dire, que le Véda est entré dans le vif des études relatives à l'Inde. Sans doute il y a eu dès le XVIIe siècle, dès le XVIe même, des voyageurs isolés, des missionnaires, qui ont pu avoir une vague connaissance du Véda. Un missionnaire français du Sud de l'Inde, le P. Calmette, fit copier de nombreux textes védiques en caractères « telingas » ; une copie du R*gveda*, la première, arriva ainsi à Paris dès 1731. Mais ces ressources ne purent être utilisées immédiatement ; les textes acheminés en France étaient d'une écriture difficile, d'une interprétation plus difficile encore. Il n'existait du dialecte védique ni commentaires accessibles, ni grammaires ou dictionnaires, il n'y avait pas le secours d'interprètes vivants. Le voyageur français bien connu Anquetil-Duperron, qui parcourut l'Inde au milieu du XVIIIe siècle, seul, sans mission officielle, rendit de grands services à l'orientalisme par sa découverte d'un texte de l'*Avesta* et par la traduction latine des *Upanisads* qu'il établit en partant d'une version persane du XVIIe siècle. Mais il ne put avoir communication des Védas. A la fin du siècle, on constate une sorte de recul dans nos informations ; certains, ainsi le voyageur Sonnerat, se prennent à douter de l'existence du Véda, considèrent les textes védiques comme des « forgeries ». La supercherie, accréditée par Voltaire, de l'*Ezour-Vedam*, où le « Rick-Ved » est défini comme « la science de la divination », induit certains esprits en erreur, confirme d'autre dans leur scepticisme.

En somme, les premières données vraiment précises qu'on ait sur la littérature védique sont celles qu'apporta Colebrooke dans son essai bien connu *On the Vedas or Sacred*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Writings of the Hindus, paru en 1805 à Calcutta dans les *Asiatic Researches*. Non sans raison, on a salué ce bref ouvrage comme le berceau des études védiques. Henry Thomas Colebrooke, qui bénéficiait dans l'Inde du secours des *pandits*, avait pu consulter la copie complète des Védas que Polier avait obtenue quelques années auparavant de Jaipur, et qui était déposée au *British Museum*. Il fut sans doute le premier Européen à enseigner le sanskrit, ayant été nommé dès 1801 avec cette qualification au Fort William College de Calcutta.

Avec sa perspicacité habituelle, les textes védiques sont décrits par lui d'une manière précise, les contours, l'extension de cette littérature sont bien définis. Et cependant, par une fatalité qui s'est retrouvée plusieurs fois dans les études védiques, Colebrooke terminait l'opuscule par cette constatation désenchantée : « La description qui précède peut servir à donner quelque notion des Védas. Ils sont trop volumineux pour être traduits en totalité ; et ce qu'ils contiennent récompenserait à peine la tâche du lecteur, à plus forte raison celle du traducteur... Mais ils méritent d'être consultés à l'occasion par l'orientaliste ». Cette remarque était plutôt de nature à décourager les recherches futures.

En fait, il a fallu encore plusieurs dizaines d'années pour que le Véda entrât vraiment dans le courant du progrès scientifique. Le hasard a fait que d'autres travaux, puis une mort prématurée, empêchèrent le grand Burnouf de publier les travaux sur le Véda qu'il avait préparés et dont le brouillon dort encore, inédit, dans les cartons de la Bibliothèque Nationale. Eugène Burnouf s'intéressait avec passion au Véda. Son enseignement à Paris, au Collège de France, a été suivi par tous ceux qui étaient destinés à se faire un nom dans les études védiques (ou connexes), notamment les Allemands Goldstücker, Roth, Max Müller. On peut dire sans exagération que c'est autour de sa chaire que s'est préparée la philologie védique.

Cette philologie s'est organisée il y a cent ans seulement. J'aurais souhaité qu'il y a un an ou deux (et il serait temps, à vrai dire, aujourd'hui encore) on commémorât par quelque article de revue ce centenaire. C'est en juin 1846 que Max Müller, arrivé à Londres, entreprend sous l'impulsion de Burnouf la collation des manuscrits de la R*ksamhitâ*, collation qu'il avait tentée l'année précédente à Paris et interrompue,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

faute de matériaux suffisants. La préface au tome I de la monumentale édition est d'octobre 1849. En 1846 également, un autre élève de Burnouf, Rudolf Roth, fait paraître un petit ouvrage qui développe brillamment, sur plusieurs points, l'esquisse de Colebrooke : *Zur Litteratur und Geschichte des Weda*. La même année, un autre pionnier de l'indianisme allemand, Albrecht Weber, prépare son *Yajurvedae specimen cum commentario*, prélude à la future édition du *Yajurveda* (la brochure verra le jour en octobre 1847 ; la préface est d'août 1846 ; la datation usuellement donnée est inexacte). On peut situer à la même époque, sinon un ou deux ans plus tôt, la préparation de l'extraordinaire édition du *Sâmaveda*, procurée par Th. Benfey ; celle des traductions de la R*ksamhitâ* en anglais par H. H. Wilson, en français par A. Langlois ; enfin le commencement des recherches lexicographiques qui devaient aboutir à la publication du Dictionnaire sanskrit-allemand par Böhtlingk et Roth, Dictionnaire jusqu'à aujourd'hui non encore remplacé.

Je n'ai pas l'intention de décrire dans le détail l'effort systématique, considérable, qui s'est effectué tant en Occident qu'en Orient, dans le domaine du védisme. En Europe, en Amérique, durant trois quarts de siècle, presque la moitié de ce qui s'est écrit sur l'Inde ancienne concerne le Véda. On peut trouver ceci disproportionné, estimer que d'autres domaines, histoire, bouddhisme indien et extérieur, littératures du Moyen Age, auraient constitué un champ plus fécond. Plus agréable peut-être, car rien n'est aussi sévère que la littérature védique dans son ensemble. Mais la monotonie du Véda se retrouve plus ou moins dans tous les livres fondateurs de religions. La répétition est un rouage essentiel de l'enseignement religieux, surtout dans les traditions orales comme celles de l'Inde ; les répétitions dans le Canon bouddhique imitent en les systématisant celles des *Brâhmanas*.

Le Véda a l'avantage d'une antiquité qui en multiplie à nos yeux la valeur. Ce n'est peut-être pas l'ensemble de textes le plus ancien du monde indo-européen, c'est à coup sûr l'ensemble de documents *littéraires* le plus tôt rédigé et fixé. C'est la description rituelle la plus précise qu'on possède pour aucune religion de l'antiquité. Et du point de vue indien, c'est la source, l'ébauche première de toutes les spéculations, de tous les modes de pensée qui ont marqué l'Inde au cours de sa

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

longue histoire. Nulle part la recherche des origines n'a autant d'attrait que dans l'Inde, peut-être parce que nulle part certaines « conséquences » n'ont autant manqué à satisfaire.

Les hymnes du Véda ont été décrits par Ravîndranâth Tagore comme « un testament poétique de la réaction collective d'un peuple devant le miracle et les affres de l'existence. Un peuple à l'imagination vigoureuse, non sophistiquée, s'éveillait, à l'aurore même de la civilisation, vers le sentiment du mystère inépuisable qui est implicite dans la vie. C'était une foi simple qui leur faisait attribuer la divinité à chaque élément et force de la nature, mais c'était une foi brave et joyeuse, où le sens du mystère seul donnait de l'enchantement à la vie, sans l'accabler sous le poids des déceptions... » Ces vues quelque peu naïves attestent du moins que Tagore a été touché par l'inspiration védique ; il a subi l'influence, non seulement, cela va sans dire, des *Upanisads*, mais des vieux hymnes. André Gide ne s'y est pas trompé qui, présentant *Gîtâñjali* au public français, rapprochait la poésie védique. Citant le poème qui commence par « Quand la création était neuve et que les étoiles brillaient toutes dans leur première splendeur, les dieux tenaient leur assemblée dans le ciel et chantaient : Oh, la parfaite peinture ! La joie sans mélange !... », il commentait : « Le polythéisme subit de ce poème, unique dans le *Gîtâñjali*, ne surprendra pas ceux qui se souviennent de l'admirable strophe du R*gveda* :

> Qui sait en vérité, qui peut ici déclarer d'où est issue, d'où vient cette création ? Les dieux sont en deçà de cet acte créateur : qui sait d'où il émane ?
>
> Cette création, d'où elle émane, si elle a été fabriquée ou si elle ne l'a pas été — celui qui veille au plus haut du ciel le sait sans doute... ou s'il ne le savait pas ? » [Traduction rectifiée].

On peut aussi comparer aux magnifiques hymnes à l'Aurore les odes à la Lumière de *Gîtâñjali*, notamment « Lumière, ma lumière, la lumière qui remplit le monde... » : c'est le *rodasiprâm agnim* des anciens rs*is*.

On a souvent dit que la spéculation dans l'Inde post-védique fut dominée par une conception pessimiste du monde et de la nature humaine. Quoi qu'il en soit, on ne voit pas souvent, hors chez certains mystiques, de mouvements joyeux, détendus, dans les littératures de l'Inde. Or les

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

poèmes védiques attestent, par endroits au moins, cette ardeur de vivre, cette frénésie heureuse que l'humanité a trop souvent perdue depuis. A cette époque, on ne demande pas aux dieux d'échapper à la nécessité redoutable de renaître. On demande la pleine durée de vie, la vie de cent années (*çatâyus*, *çataçârada*), la joie d'avoir des fils robustes, de belles filles, des richesses en bétail, en récoltes ; on demande les plaisirs du paradis après la mort. Le langage même, le style, dans leur extraordinaire vitalité, semblent confirmer ce bonheur d'un peuple jeune, souligner l'exaltation qui est née en lui quand il a abordé les riches plaines de l'Inde du Nord-Ouest, au sortir des âpres défilés des montagnes.

Dans les études védiques, les érudits allemands ont eu longtemps une part prépondérante. On a présumé que cette préférence, chez certains d'entre eux, était due à la satisfaction de trouver dans le Véda une sorte de Bible âryenne, qu'ils pussent opposer légitimement à la Bible sémitique. Un instinct racial inconscient a parfois orienté leur travail. D'autre part il y avait en ces textes une richesse des formes du langage qui flattait chez les fondateurs de la grammaire comparée le goût de l'observation linguistique. Enfin la poussée romantique a été particulièrement puissante dans les pays germaniques. Elle déterminait à rechercher dans le Véda la vision idéale de ce que pouvait être l'humanité primitive, un peuple voué au culte de la Nature, toujours prêt à adorer l'aurore, le soleil, le feu, les eaux. Nul n'a plus fait pour accréditer ces vues qu'un savant d'origine allemande, mais de bonne heure devenu citoyen anglais, Max Müller. Personnalité attachante, imprévue, Max Müller est l'auteur d'ouvrages d'une extrême technicité, ainsi son édition modèle du *Prâtiçâkhya* du R*gveda*. On lui doit aussi des ouvrages qu'inspire une certaine fantaisie poétique, développant la thèse du Véda compris comme document primitif et pour ainsi dire spontané. La réaction est venue d'Allemagne même, avec Weber, Pischel, Hillebrandt, Oldenberg, — Oldenberg auquel on doit le seul livre de valeur qui ait été écrit pour le grand public sur la religion du Véda. La réaction la plus décisive eut lieu en France, avec Bergaigne. Le grand ouvrage de Bergaigne, *La religion védique d'après les hymnes du* R*g-Veda*, n'a pas obtenu à l'étranger, ni même en France, le retentissement qu'il méritait. C'était pourtant une tentative originale, pénétrante, qui n'a pas été reprise depuis avec une pareille ampleur, pour sonder la

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pensée intime des poètes védiques. Mais quelles épreuves pour le lecteur qui, habitué à l'idée d'une poésie naturaliste, écho d'une sorte d'idylle pastorale, était invité maintenant à voir dans les vieux hymnes un monde de conceptions abstruses, un raffinement de scolastique ritualiste ! Ces dissentiments sont anciens. Yâska, le premier des exégètes, en atteste l'existence, connaît diverses écoles d'interprétation. L'avenir enseignera peut-être un nouvel éclectisme, rompant avec l'esprit de système dont le Véda a souffert plus que toute autre branche de l'indianisme.

Il faut tenter pourtant d'y voir clair. Les exigences du travail érudit font qu'on se limite souvent à des travaux, indispensables d'ailleurs, éditions, traductions, monographies savantes. Mais, quand on est en présence d'un document aussi singulier que le R*gveda*, on voudrait franchir d'emblée toute philologie, comprendre ce que les r*sis* avaient en tête quand ils accumulaient les images étranges, les paradoxes déconcertants. C'est ce qu'a tenté précisément Bergaigne, vers les années 80. On peut dire aujourd'hui qu'il a partiellement réussi, en ce sens qu'il n'est plus possible de revenir à l'interprétation du Véda qu'il a condamnée. Sans doute il a manqué à convaincre quand il voulait forcer toutes les figures divines à entrer dans le cadre d'Agni et de Soma. Mais il a senti, le premier, que les auteurs du R*gveda* ont tendu à établir des corrélations savantes entre les phénomènes célestes et le comportement humain ; qu'ils ont visé, au moyen du sacrifice, à reproduire certains aspects du monde atmosphérique ou du monde planétaire. En somme la pensée des hymnes est déjà à cet égard sur la voie de la divinisation des rites qui, comme devait le montrer Sylvain Lévi, caractérise le stage des *Brâhmanas*. La pensée védique est celle d'une série de corrélations, de connexions. C'est ce qui dans les *Upanisads*, au terme d'amenuisements progressifs, aboutira au processus d'identifications généralisées, résumées par l'équation *âtman / brahman* ou par la formule décisive *tat tvam asi*. Le mot *upanisad* lui-même, comme le révèle l'emploi qui est en fait au niveau du *Çatapatha-brâhmana*, signifie « approche », c'est-à-dire « mise en relation, en équivalence », non pas « révérence » ou « enseignement ésotérique » comme on croyait autrefois. Au début de la spéculation védique, c'est le mot *brahman* qui condense la notion d' « énergie connective », celle qui, poussée à son intensité maximum, aboutit aux

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

« énigmes » cosmiques ou cosmico-rituelles, trait majeur de la fabrication poétique du Véda.

Mais le détail demeure à préciser. Que de pas à faire avant qu'on puisse espérer donner une traduction définitive d'un hymne du R*gveda* ! Cependant les essais récents de Norman Brown, ceux, dans l'Inde même, de Manilal Patel, de V. M. Apte et particulièrement de H. D. Velankar nous mènent sur quelques points au-delà de la barrière idéale marquée par Oldenberg-Geldner. La marge des interprétations implausibles se réduit.

J'ai cité quelques noms de savants français ou allemands. Il y a eu d'excellents védisants dans d'autres pays aussi. Ainsi Whitney, puis Bloomfield aux Etats-Unis ; Macdonell et Keith en Angleterre ; Caland aux Pays-Bas, qui fut avec Weber le meilleur connaisseur du rituel qu'il y ait eu en Occident. Les érudits indiens sont venus relativement tard à ces études. On peut se demander si un excès d'attachement (fort respectable en soi) à la tradition ne les a pas privés de considérer le Véda avec des yeux suffisamment objectifs, avec la même « indifférence » avec laquelle un naturaliste étudie un végétal.

Le philologue le plus éloigné de toute fantaisie que l'Inde ait produit au siècle dernier, je veux dire Râmkrishna Gopâl Bhandârkar, n'a guère écrit sur le Véda. Il s'est intéressé surtout à des domaines plus positifs, l'histoire, les périodes classiques. Cependant il a défini avec une grande exactitude la position linguistique du Véda dans la première des *Wilson Lectures*, écrite en 1877, *Development of Language and of Sanskrit*.

A l'extrême opposé se situe l'œuvre de Dayânanda Sarasvatî, le fondateur de l'*Aryasamâj*. Cette œuvre serait d'ailleurs bien attachante à étudier. Evidemment il s'agit ici moins de science que de foi. Dayânanda a lutté avec ardeur pour restituer la religion indienne dans sa pureté primitive ; il considérait que les sectes avaient défiguré l'ancien monothéisme. Cette pureté, ce monothéisme, il croit les voir dans les vieilles *Samhitâs*, thèse paradoxale si l'on pense que la religion du R*gveda* n'est guère moins polythéiste, ni moins composite, que peut l'être celle des *Purânas*. Mais Dayânanda réinterprète le Véda, ce qui l'amène d'ailleurs à certaines idées qui gardent aujourd'hui leur valeur. Le « retour au Véda » qu'il réclame avec intransigeance s'accompagne

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

chez lui d'une action sociale à tendances progressistes et démocratiques : il a senti que certaines contraintes sociales qui pesèrent sur l'Inde, la théorie des castes et ses conséquences, tout cela est à peine ou point attesté dans les hymnes. Enfin, Dayânanda entreprit un vaste commentaire très personnel des *Samhitâs*, avec des vues hardies, parfois extravagantes, souvent inspirées ; plusieurs érudits indiens adhèrent encore, plus ou moins ouvertement, au *Sanâtana Dharma* du vieux maître.

Il faudrait s'arrêter aussi sur la figure curieuse d'un autre érudit indien, le bhattâcârya Satyavrata Sâmaçramin. J'ignore si une étude a été écrite quelque part sur la vie et l'œuvre de cet homme remarquable. Sâmavedin de profession, d'éducation typiquement traditionnelle, son action est bien oubliée de nos jours, je le crains, comme est oubliée la revue *Usâ* dont il fut le fondateur. Il était au fait des principaux résultats de la science occidentale, mais sa position (comme rappelle Barth, qui fut le seul à faire connaître en Europe le *Niruktâlocana*) a toujours été d'une indépendance complète, « sa méthode tout en restant hindoue et sans s'interdire au besoin les procédés de l'argumentation indigène, sait avec une parfaite aisance se rapprocher des nôtres ». Son étude *Niruktâlocana*, ou « Considérations sur le *Nirukta* » (1885), aurait suscité quelque intérêt si elle avait été rédigée en anglais au lieu de l'être en sanskrit. C'est un ouvrage sur l'ensemble des problèmes historiques que pose le Véda, on y rencontre nombre de vues raisonnables. Mais la chronologie proposée est la plus fantastique qu'on puisse concevoir ; c'est d'ailleurs en matière de chronologie que les spécialistes du Véda toujours se sont signalés par l'esprit d'aventure : il leur semble avoir rendu compte de l'inexplicable quand ils l'ont transféré aux temps géologiques. Satyavrata part du principe que Pânini date du 23e siècle avant notre ère ; de là il recule, en périodes successives de durée croissante, les auteurs du *kramapâtha*, ceux du *padapâtha*, ceux du *Kalpa*, ceux des *Brâhmanas*, etc. pour aboutir à une antiquité de plusieurs millions d'années : qui oserait à pareille distance, dit-il lui-même, songer à une chronologie ?

Dans le même esprit, quoique sous des formes moins excessives, il faut évoquer le nom d'un autre Indien doué d'une sorte de génie, et bien plus connu que le *pandit* d'*Usâ*, à savoir Bâl Gangâdhar Tilak. Ses ouvrages sur le Véda sont *The*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Orion or Researches into the Antiquity of the Vedas, 1893 ; *The Arctic Home in the Vedas*, 1903. Tilak a été une figure notable d'homme politique, un des lointains artisans de l'indépendance indienne. Il est frappant de voir comment chez lui, ainsi que chez Dayânanda, les études védiques se sont combinées avec un tempérament d'homme d'action. Lui aussi mériterait une large étude. *The Orion* a fait quelque bruit dans le monde savant. Avec une érudition brillante, de vastes connaissance en astronomie, en anthropologie, il était amené à revendiquer une antiquité de 45 à 60 siècles pour la littérature védique. Dans *The Arctic Home* il prétendait retrouver le souvenir de l'époque où, avec leurs frères les autres Aryens, les Hindous habitaient le pôle Nord, quelque 10 à 15.000 ans avant J. C. C'était l'œuvre d'un homme habile, trop habile à édifier de l'histoire ou de la préhistoire sur de simples déductions philologiques.

Aujourd'hui l'antiquité de la culture âryenne a été bien rabaissée, peut-être à l'excès. Pour diverses raisons, on ne croit plus pouvoir situer l'invasion des tribus « védiques » dans l'Inde au-delà du second millénaire avant notre ère. On est bien obligé de placer le R*gveda* en deçà de cette date extrême. Car, quoi qu'on en ait douté, et malgré des réminiscences d'un habitat iranien, le R*gveda* est un document indien, c'est-à-dire non pas seulement composé par des Indiens, mais dans l'Inde, dans le pays des Sept Rivières. On peut admettre que la civilisation de l'Indus, celle que nous ont ouverte les fouilles de Mohan-jo-*D*aro et Harappa, a été détruite précisément par les tribus âryennes ; que le Véda fait allusion à cette destruction quand il parle des forteresses puissantes et de la guerre des Dix Rois, quand il énumère à ce sujet des noms anâryens de clans et de princes. Mais, même dans cette hypothèse, nous sommes contenus dans des limites assez étroites. D'autre part, le gros de la littérature védique, *Upanisads* comprises, était achevé au moment de l'apparition du bouddhisme. Il a donc fallu que cet ensemble littéraire soit élaboré, fixé oralement, puis par écrit, durant dix à douze siècles : ce qui assurément n'est pas inconcevable ; nous trouvons dans d'autres littératures des changements linguistiques, en peu de temps, analogues, à ceux qui séparent les plus anciens *mantras* et la prose des *Upanisads*, toute voisine des modèles classiques. Mais ceci exclut les aberrations chronologiques d'autrefois.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Aujourd'hui donc, après cent années de recherches ininterrompues, nous voici bien armés pour l'avenir. Nous avons de bonnes grammaires : la langue des *mantras* est connue avec une précision comparable à celle d'Homère. Nous avons, ou du moins nous aurons bientôt les dictionnaires souhaitables, quand la vaste entreprise lexicographique dirigée par Vishvabandhu Shâstrî sera achevée, ses résultats incorporés dans le *Thesaurus* général. La plupart des textes sont édités, beaucoup ont été traduits en anglais, en allemand (un petit nombre en français), et bien traduits. Nulle part il n'a été fait un travail philologique plus probe. A l'intérieur de la famille des indianistes, les védisants — injustement moqués pour former un cercle fermé, à tendances ésotériques — se signalent par leur conscience, leur précision. Tout indianiste d'avenir, naguère, commençait sa carrière en Allemagne en publiant quelque texte védique.

Et pourtant, on ne peut assurer que la lumière soit faite. Il y a comme un malaise qui plane sur ces études. La grammaire, du moins pour les Hymnes, ne nous conduit qu'à pied d'œuvre, délimitant tout au plus la zone en deçà de laquelle sont les interprétations possibles, au-delà les improbables, les fausses. Il faudra reprendre le détail des recherches sémantiques menées jadis par Oldenberg et d'autres, puis par Neisser ; celles que poursuit presque seul aujourd'hui Paul Thieme sont plus remarquables encore par le tempérament que par les résultats. Sa monographie sur *ari* « Fremdling » a été fort précieuse. Une meilleure connaissance du rituel sera d'un certain secours pour le R*gveda*, encore que le culte du *hotar* soit schématique et relativement pauvre. C'est par l'approfondissement interne qu'on peut espérer progresser (sans négliger pour autant les secours extérieurs), soit qu'il faille attaquer des groupes sémantiques, ou cerner d'abord des hymnes, des séries d'hymnes, affaire individuelle. La stylistique statistique, introduite jadis un peu bruyamment par W. Wüst, réaménagée par P. Poucha, est parmi les préliminaires non négligeables.

Sans être aussi nébuleux qu'autrefois, le Véda demeure encore en partie mal pénétrable, j'entends tout au moins le R*k* et l'*Atharva*, les deux bastions qui commandent le reste. La mythologie — qui elle-même est livrée de manière généralement allusive, fragmentaire — ne saurait s'interpréter sans le recours au rituel. Mythe et rite doivent s'expliquer en fonction

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

l'un de l'autre. Les divinités possèdent certaines dévolutions rituelles, elles sont comme les prêtres d'une liturgie céleste analogue à la liturgie humaine. Leur comportement, l'affabulation dont elles sont l'objet, traduisent, au moins en partie, ces fonctions. Hillebrandt l'avait bien vu autrefois : sa *Vedische Mythologie* était conçue du point de vue du rituel. La difficulté commence quand on veut fixer l'application pratique du principe. Les tentatives que font V. M. Apte et ses élèves (notamment P. K. N. Pillai) pour préciser le rapport entre un *mantra* et le rite auquel il est affecté apporteront quelque lumière sur les cadres généraux dans lesquelles s'est engagée la fabrication des hymnes ; elles réajustent les vieilles recherches de Bergaigne sur la liturgie.

Il sera utile d'avoir une description de la mythologie, plus complète et j'oserai dire plus intelligente que celle (fort valable d'ailleurs pour son temps) de Macdonell. Il y a, en attendant, beaucoup à tirer des monographies récentes d'Arbman, de Rönnow, d'Atkins, moins des fantasmagories de Wikander ou de Coomaraswamy. R. N. Dandekar s'emploie à une mythologie nouvelle. Pour le culte, tant solennel que domestique, l'analyse de P. V. Kane (*History of Dharmaçâstra*) servira de point de départ pour toute recherche de détail ; pour la première fois la *Mîmâmsâ* y est amalgamée à l'enseignement du vieux rituel, comme sa justification rationnelle. On devrait attendre beaucoup de la nouvelle édition projetée du *Vedic Index of Names and Subjects*, si le plan en est assez élargi pour englober le *Kalpa* et les textes mineurs, si fâcheusement absents de l'édition ancienne, laquelle a rendu tant de services. A Poona est envisagée une élaboration générale des textes *çrauta* sur la base de l'école Baudhâyana.

Trop peu d'œuvres védiques ont été traduites ; parmi les *Samhitâs*, la *Maitrâyanî*, si importante, attend un traducteur. La seule version qu'on ait d'aucun traité du rituel solennel est celle de l'*Apastamba* par Caland (celle du *Çânkhâyana*, par le même et Raghu Vira, semble avoir disparu dans la tourmente de Lahore). Le *paippalâda*, si riche à tant d'égards, demeure inexploré quand la double édition de L. C. Barret et de Raghu Vira en permet maintenant l'approche : n'est-ce pas là qu'on peut voir le mieux les *mantras* « in the making » ? Si l'on veut rendre aux études védiques le prestige qu'elles ont eu autrefois, en ouvrir l'accès aux linguistes, aux ethnologues, aux historiens des religions, il faudra traduire davan-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tage. Qu'on observe le succès qu'a obtenu — en dehors même du cercle des indianistes — le livre de P. E. Dumont sur l'*Açvamedha*. C'était tout uniment une traduction française de plusieurs passages védiques relatifs au sacrifice du Cheval. Ces textes étaient passés inaperçus tant qu'ils étaient en sanskrit ou disséminés dans des ouvrages d'abord difficile ; on leur a fait un sort, parmi les spécialistes de la préhistoire indo-européenne, quand ils ont été rendus accessibles à travers une langue moderne usuelle. Le même auteur entreprend maintenant une traduction anglaise du *Taittirîya-Brâhmana* (la portion açvamédhique est parue), qui avait été commencée avant la guerre par S. M. Katre. Il serait urgent d'éditer et de traduire le *Jaiminîya*, de tous les *Brâhmanas* le plus riche en légendes, et le plus mal connu. La version anglaise du *Mânava-Grhyasûtra* par J. Dresden a indiqué les prolongements ethnographiques du rituel « domestique », branche du védisme où après un long silence des textes nouveaux ont été exhumés par T. R. Chintamani, S. R. Sehgal, Surya Kanta. L'intérêt s'est ranimé aussi autour du *Nirukta*, à la suite de la brillante édition de L. Sarup (V. K. Rajavade apporte relativement peu de neuf) et surtout autour des *Prâtiçâkhyas*, avec les travaux de Mangal Deva Shastri, Siddheshwar Varma, Surya Kanta qui ont fait revivre une tradition longtemps en sommeil. La découverte par ce dernier d'un second *Prâtiçâkhya* de l'*Atharvaveda* bouleverse les prévisions. Le temps est loin où avec Max Müller on considérait le domaine des *Brâhmanas* comme propre à inspirer le découragement, voire le dégoût. C'est la prose sanskrite la mieux articulée qui fut jamais, un mécanisme admirablement adapté à son objet. Il faudrait voir si la *Mîmâmsâ* ne sort pas d'un code de *paribhâsâs* analogue à celui qui fonctionne en tête de plusieurs *Çrautasûtras*, de même que les *Sûtras* du *Vedânta* pourraient développer d'anciens *paribhâsâsûtras* des *Upanisads*, plus particulièrement de la *Chândogya*. Le *Vaikhânasa* montre comment une école tardive vient affluer dans le grand courant sectaire. Mais les textes mineurs, la poussière des *laksanas*, ne sauraient être négligés. Quant à la tradition des commentaires, nous savons maintenant (grâce à C. Kunhan Raja notamment) qu'elle remonte assez haut, que Sâyana eut des devanciers : mais ceux-ci nous sont à peine, à vrai dire, plus secourables que leur successeur. Il y a eu à un certain moment une coupure dans la tradition, dont le *Çiçupâlavadha* porte peut-être

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

témoignage (XIV. 79 *sampradâyavigamâd upeyusîh... nâçam... çrutîh*), ainsi que al-Bîrûnî rappelant que le Véda a été oublié, les textes perdus plusieurs fois.

On a beaucoup écrit, depuis Deussen, Scherman et autres, sur les spéculations « philosophiques » du Véda. Des études isolées comme celles de H. G. Narahari sur l'*âtman*, celle de S. Rodhe sur le péché, éclairent les origines de l'éthique indienne, en attendant l'ouvrage posthume de H. Lüders sur le *rta*. Même les *Upanisads* n'ont pas livré sans doute tout leur secret, malgré H. Oldenberg, B. M. Barua, Ranade-Belvalkar. L'ouvrage récent de W. Ruben instaure une hiérarchie chronologique de doctrines étalée sur cinq périodes, tableau spécieux peut-être, mais qui montre la diversité de textes où les commentateurs du Moyen Age veulent nous obliger à voir des sources unitaires d'inspiration.

Les diverses branches d'un même savoir se divisent volontiers en écoles. On parle d'écoles de poétique, de médecine, de grammaire, etc., comme on parle ailleurs de sectes religieuses, comme on classifie *Purânas* ou *Tantras*. Dans chaque cas, ces classifications doivent s'interpréter différemment. Certains auteurs ont rédigé, en toute liberté, des traités nouveaux qui, tout en puisant largement dans les ouvrages antérieurs, dispensent un enseignement plus ou moins indépendant. Dans le domaine de la *Smrti*, le problème des écoles est particulièrement compliqué : il s'agit là de textes anonymes, apocryphes devrait-on dire, qui sont en général de date flottante, dépendant de sources antérieures perdues et dénuées de tradition unitaire. N'a-t-on pas longtemps présumé une source védique à l'origine de la Manusmrti ?

Dans la littérature védique, il existe aussi des écoles, qu'on appelle ici *çâkhâs* ou « branches » (on retrouve le nom chez les Jaina, cf. la *Therâvalî* du *Kalpasûtra* de Bhadrabâhu). L'image évoque l'idée de rameaux issus d'un tronc commun. C'est bien ce que la tradition a voulu dire, et qui répond à une certaine réalité. On ne peut imaginer que les descriptions rituelles que nous trouvons chez Apastamba, Baudhâyana, Bhâradvâja etc. (pour demeurer dans l'ordre du *Yajurveda*) se soient faites indépendamment. Elles puisent à un fonds commun, mais ce fonds est assez lointain pour être devenu insaisissable. Je ne crois pas, autrement dit, qu'on puisse retrouver la source de ces divers enseignements, la reconstituer comme on reconstitue un archétype quand on possède assez de manus-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

crits remontant à un même original. On aimerait donc savoir quelle réalité il y a sous ces noms d'écoles védiques, quels sont leurs rapports entre elles, comment elles se sont constituées, puis développées et scindées. On peut prendre le problème par les *mantras* (« L'histoire des écoles védiques, c'est d'abord l'histoire des *mantras* », disait Knauer), maintenant que les *Vedic Variants*, par malheur inachevées, mettent d'abondants matériaux à la disposition des chercheurs. Le problème de la littérature védique est là. Les faits attestés, malgré les pertes énormes que la tradition a subies, doivent suffire pour aborder l'étude. Après Bhagavaddatta qui a écrit en hindî une histoire des Ecoles védiques, j'ai repris le sujet moi-même, mais il requerra encore tout un labeur.

Derrière toute littérature, il y a une société. Tout ce qu'on peut arracher de concret à un texte est autant de gagné sur la convention. Mais, ici encore, que de difficultés si l'on veut mettre une réalité derrière ces images, ces allusions évasives ! On accueillera avec satisfaction les recherches de J. Filliozat sur la médecine à l'époque du Véda. Il montre, mieux qu'on n'avait fait avant lui, que les connaissances médicales, notamment à l'époque de l'*Atharvaveda*, sont relativement avancées, qu'elles sont comparables sur certains points à celles des traités classiques, Suçruta et Caraka. On peut expliquer par ceux-ci avec succès des données obscures du Véda, noms de maladie, ébauches de spéculations à base médicale, la doctrine des humeurs, celle des souffles du corps assimilés aux souffles de l'espace aérien. Dans un autre ordre d'études, on suivra avec intérêt les recherches de U. N. Ghoshal sur la société védique, celles, plus aventureuses, de R. D. Bhandarkar sur le développement de zones de culture. On saura enfin, si l'on ne sait déjà, si le régime des clans védiques est normalement celui d'une royauté, et quel type de royauté ; on interprétera certains mythes comme les allégories d'une représentation sociale diffuse.

Le bouddhisme ancien a utilisé en les transformant des éléments de la spéculation védique. On a pensé depuis longtemps pouvoir établir un lien direct entre les plus vieilles *Upanisads* et les *sûtras* bouddhiques ; le lien est plus fort peut-être, bien que moins apparent, entre le bouddhisme et le Véda proprement dit ou les *Brâhmanas*. P. Mus, dans son *Borobudur*, avait fait appel à la cosmologie pour expliquer le monument de Borobudur, en fonction de représentations

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dont il retrouve l'origine dans le Véda, notamment dans les extraordinaires poussées structurantes autour de l'Autel du Feu. Mlle Silburn s'est attachée à comparer systématiquement le vocabulaire philosophique du bouddhisme et celui des *Brâhmanas*.

Ainsi le Véda sort peu à peu de cet isolement magnifique où l'avait maintenu la philologie passée. Ces essais, à vrai dire, n'iront pas sans dangers, si on en exagère la portée. Là même où la comparaison linguistique est toute proche, ainsi entre le R*gveda* et les *gâthâs* de l'Avesta, il y a un abîme du point de vue religieux. Le Véda n'est pas un document indo-européen, comme on le croyait autrefois. Il n'est pas davantage, comme Pischel le voulait, le reflet d'une vie de cour comparable à celle des Guptas.

Un érudit allemand, E. Benda, posant en principe que le Véda vait été entièrement méconnu, affirmait avoir fait une première brèche dans la forteresse inviolée. Cependant ses explications sur la marche nocturne du soleil, sur l'unité résoluble en sept fractions, ne semblent pas de nature à révolutionner l'interprétation. Que de fois n'avons-nous pas vu, depuis le commencement de ces études, tel ou tel principe érigé en clé universelle : le feu avec Bergaigne, la libation avec Regnaud, la lumière solaire avec Hertel, la richesse avec Rajavade, et j'en passe ! Aujourd'hui nous avons l'impression d'être devant un champ de ruines. Et nul ne voudrait pourtant, même dans les milieux traditionalistes, en revenir purement et simplement à Sâya*n*a, qui commentait au hasard de ses sources divergentes, sans cohérence interne ni nécessité. Rappelons-nous que l'interprétation des *gâthâs* s'est faite en s'éloignant toujours davantage des gloses de l'époque pehlevie.

Un mystique indien contemporain, Aurobindo, estime que le secret du Véda est d'ordre psychologique. « La bataille, dit-il, qui est représentée entre les pouvoirs de la lumière et de la vérité et les pouvoirs des ténèbres, c'est notre propre vie. Les éléments du sacrifice extérieur dans le Véda sont employés comme des symboles du sacrifice intérieur et de l'offrande de soi. En images de la nature physique, les poètes chantent les hymnes de notre progrès spirituel. Ainsi compris le R*gveda* cesse d'être un hymnaire obscur, confus et barbare ; il devient le chant de l'humanité aspirant à monter ; ses chants sont les épisodes de l'épopée lyrique de l'âme dans son immortelle

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ascension ». On ne saurait mieux travestir le « barbare » pour en faire l'instrument docile de besoins mystiques modernes. Va-t-on désormais rajeunir délibérément la pensée védique, après l'avoir autrefois exagérément vieillie ?

La mythologie comparée au XIXe siècle n'aurait pas été possible sans les ressources que lui offrait le Véda. On a été tenté, avec Max Müller, Adalbert Kuhn et d'autres, d'assimiler chaque figure divine du Véda avec une figure analogue qu'on apercevait chez les Grecs, les Germains ou les Lituaniens. On a fort exagéré en ce sens, d'autant plus que la concordance des noms demeurait souvent approximative ; à côté des corrélations rigoureuses du vocabulaire normal, il fallait admettre « une grâce » pour les noms propres. Puis la mythologie comparée est tombée dans l'oubli, sinon dans le discrédit. Pourtant, depuis une vingtaine d'années, elle reprend vigueur avec les travaux, fort originaux, de G. Dumézil, dont il convient de rappeler brièvement la substance en tant qu'ils concernent l'Inde et le Véda.

G. Dumézil a reconnu dans les littératures anciennes des peuples indo-européens les traces d'une répartition de la société en trois grands ensembles. Une classe exerçant le pouvoir spirituel ; une classe guerrière, titulaire du pouvoir temporel ; une autre enfin, vouée aux tâches de l'agriculteur, de l'éleveur, de l'artisan. C'est ce qui dans l'Inde a fourni le cadre de la division en brâhmanes, en *ksatriyas*, en *vaiçyas*, d'où dérivent les castes. Dumézil considère que les divinités du Véda (ou du moins certaines d'entre elles) sont la transposition mythique de ces classes, que par exemple Mitra et Varu*n*a représentent la souveraineté sous sa double forme : Mitra, le dieu des contrats, sous la forme juridique, Varu*n*a, le possesseur de la *mâyâ*, sous la forme magique. La Force guerrière est représentée par Indra V*r*trahan et par les mythes associés à ce personnage, la lutte contre les démons. La fonction économique est assumée surtout par les Nâsatyas ou Açvins, qui symbolisent la fécondité, et qu'accompagne typiquement une déesse, Sarasvatî. De même que la Souveraineté religieuse est dédoublée, il arrive que le pouvoir guerrier se dédouble et qu'à côté d'Indra figure Vâyu qui a spécialement fonction de « dieu initial » (*pûrvapâ*). Les Açvins, qui sont déjà « doubles » par essence, peuvent être en connexion avec Pûsan, dieu des troupeaux. Plusieurs hymnes du R*gveda*, qui convoquent au sacrifice une série de divinités, les groupent et les

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

définissent selon cette hiérarchie. Les dieux de Mitanni, attestés pour le XIVe siècle avant notre ère et dont l'interprétation avait fait l'objet de longs débats, reflètent une tripartition similaire à celle du Véda. Du côté de la théologie avestique, les Ameša Spenta, qu'on tentait autrefois de rapprocher des Adityas, supposent une pareille classification des divinités, où par exemple Vohu Manah correspond à Mitra, Aša Vahišta à Varu*n*a, etc. Enfin, Dumézil et Benveniste montrent comment des formules védiques, celles par exemple qui énumèrent trois sortes de biens ou attirent l'attention sur trois sortes de périls, conservent le souvenir de la tripartition des fonctions cosmiques et sociales.

Cette restitution n'a tout son sens que si l'on rapproche des faits indiens les faits iraniens, latins, celtiques, etc. Elle ne résulte pas d'une observation isolée de la religion védique, elle résulte de la comparaison. Ce qui échappe, ou apparaît comme insignifiant, en considérant un texte seul, trouve un appui, prend son sens si on le remet dans un ensemble. C'est ainsi que, pour assimiler le dieu grec Ouranos et l'indien Varu*n*a, G. Dumézil avait fait état, du côté védique, d'un épisode connu par les *Brâhmanas* : au cours de la Consécration royale (qui est aussi le *Varunasava* ou « sacrifice de Varu*n*a »), il est dit que le dieu, à un certain moment, perdit sa virilité, *indriyam vîryam*, que cette virilité s'était cachée dans un troupeau de vaches appartenant à un proche du roi ; celui-ci doit foncer sur le troupeau et reconquérir son bien. G. Dumézil rapproche ceci de l'épisode grec où Ouranos, qui persécute des proches parents, est châtré par l'un d'eux, et où sa virilité, tombant sur la Terre, la féconde. Aucun indianiste n'aurait pensé restituer la fonction primordiale de Varu*n*a sur un pareil épisode.

Pour juger de cette œuvre de Dumézil, il faudrait être spécialiste des divers domaines où son action s'est exercée. Certains latinistes ont exprimé de vives résistances à voir traiter sur un mode mythique la question des origines de Rome. Les iranisants se sont montrés dans l'ensemble favorables. Les indianistes ont gardé le silence jusqu'à présent. La recherche à venir ne devra pas manquer de se mesurer avec les méthodes et les conclusions de Dumézil.

On voit que, de toutes parts, les problèmes affluent. Les résultats obtenus ont moins satisfait qu'ils n'ont incité à de nouvelles enquêtes. Le Véda n'a pas fini d'être l'arène pour

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

les joutes entre linguistes, mythologues, ethnographes, préhistoriens.

Mais il ne doit pas être cela seulement. Pour de nombreux Indiens attachés à leurs traditions, le Véda est un document religieux d'une exceptionnelle sainteté, puisqu'il passe pour *apauruseya* « d'origine non humaine ». Ils savent que le cours de la pensée indienne aurait été autre qu'il n'a été, s'il n'avait existé à l'origine du brahmanisme cette surrection d'hymnes, cet édifice liturgique, qui ont orienté le développement des formes ultérieures. Si la philosophie, le droit, se sont engagés dans les chemins que nous voyons qu'ils ont pris, c'est que la tradition védique imposait ses critères, ses directives ; le *yan nehâsti na kutra cit* « ce qui n'est pas ici (dans le Véda) n'est nulle part » s'accréditait comme un postulat.

Pour l'Occidental, le Véda est aussi un document littéraire. On a répandu autrefois, singulièrement en France, la notion qu'il était illisible. Bergaigne avait prononcé le mot de galimatias, auquel il n'attachait pas, d'ailleurs, d'idée nécessairement péjorative. Sans doute nombre de passages répugnent à notre goût instinctif pour un minimum de clarté. Mais, en regard, combien de beaux textes qu'on peut admirer sans avoir besoin de prendre parti dans les polémiques de la philologie ! Notre époque est plus favorable que les précédentes pour apprécier des images frappantes, qui pouvaient passer jadis pour intempérantes.

Voici l'appel aux humains quand se présente l'Aurore :

« Dressez-vous ! L'esprit de vie est venu en nous ; les ténèbres s'en sont allées, la lumière arrive. Elle a dégagé la route pour que le soleil s'avance : nous accédons aux lieux où la vie se prolonge » (I. 113,16).

Voici le Soleil qui apparaît :

« Comme des larrons, les étoiles, devant le soleil qui voit toute chose, s'enfuient avec les nuits » (I. 50,2).

Le Vent :

« Les cohortes du vent se hâtent à sa suite ; elles vont à sa rencontre, comme de jeunes femmes au rendez-vous » (X. 168,2).

La traduction est insuffisante pour rendre la magnificence des images védiques, ou la vertu de telle question naïve :

« Ces étoiles qu'on voit de nuit fixées là-haut, elles s'en sont allées quelque part durant le jour ? » (I. 24,10).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

L'Hymne à la Terre de l'*Atharvaveda* est un des sommets de la littérature antique. Je me borne à citer quelques stances de ce long poème :

« L'odeur, ô Terre, qui émane de toi, celle que portent les plantes et les eaux, celle qu'ont en partage Gandharva's et Apsaras : rends moi parfumé d'elle, que nul ne nous veuille de mal !

Cette odeur de toi qui a pénétré le lotus, celle qu'aux noces de la Fille du Soleil ont emmenée les Immortels, cette odeur primévale, ô Terre : rends moi parfumé d'elle, que nul ne nous veuille de mal !

Cette odeur de toi qui est chez les hommes, mâles et femelles, leur part et leur plaisance, celle qui est dans les chevaux, les guerriers, les bêtes sauvages, les éléphants, celle qui est l'éclat de la jeune fille, ô Terre : imprègne nous d'elle ; que nul ne nous veuille de mal ! »

Même les prières magiques de l'*Atharvaveda*, qui cependant sont des œuvres utilitaires et sans prétention artistique, sont parfois fort belles, témoin ce bref poème (1.17) pour demander que s'arrête une hémorragie, et où les veines sont comparées à des jeunes filles :

« Ces jeunes filles qui vont, telles des sœurs sans frère, les veines à la robe rouge : qu'elles s'arrêtent, puisse s'abattre leur vigueur !

« Arrête, toi qui es en bas, arrête, toi qui es plus haut, arrête aussi, toi la médiane ! Si la plus petite s'arrête, le gros vaisseau devra bien s'arrêter aussi.

Des cent artères, des mille veines, les médianes que voici se sont arrêtées, et avec elles les extrémités ont cessé.

Autour de vous est passée la grande plage de sable : arrêtez-vous, soyez tranquilles, je vous prie ! »

Nous avons rappelé (p. 43) un passage du fameux hymne X. 129, le plus grandiose des hymnes philosophiques du Véda, connu sous le nom de *Nâsadâsîya*. Mais que de choses curieuses, impressives, dans d'autres poèmes spéculatifs, comme l'hymne à Hira*n*yagarbha, ou l'hymne au Manas (« Pensée ») du *Yajurveda* dont le refrain est *tan me manah çivasamkalpam astu*, ou l'hymne à la Parole du R*gveda* où se trouve le verset souvent cité, riche en résonances :

« Plus d'un qui voit n'a pas vu la Parole ; plus d'un qui entend ne l'entend pas. A celui-ci, elle a ouvert son corps comme à son mari une femme aimante aux riches atours ».

Sous une forme poétique, tout ce que l'homme a pu imaginer et réaliser sous le concept de la Parole, du Logos, est déjà contenu dans ce vieux poème. Contrairement à ce qu'on dit en général, la spéculation indienne par excellence, celle

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sur l'Un, n'est pas propre à R*gveda* X et à l'*Atharva* ; dès le R*gveda* le plus ancien (III. 54, 9) on trouve ceci :

« J'accède de loin à l'Antique, à l'Immémorial. Là est notre descendance-congénitale du grand procréateur, du Père. Cependant que les dieux louangeurs, en hâte, sur le vaste chemin séparé vinrent se mettre dans l'intervalle... »

Tout est déjà formulé là : le principe unique à l'origine des choses, et le domaine des dieux, sis entre l'homme et l'Être.

Si aujourd'hui, dans notre monde littéraire, on rejette un peu partout les limitations d'art et de pensée qui marquent le classicisme, si l'on recherche des formes d'art plus naïves, plus primitives, où les mots possèdent encore une valeur magique, une virtualité mythique, où trouvera-t-on mieux pour satisfaire cette tendance que dans le Véda ?

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

VI

LA SIGNIFICATION DES ÉTUDES SANSKRITES EN OCCIDENT

On s'étonne parfois, dans des milieux plus ou moins cultivés, qu'on puisse apprendre le sanskrit. A-t-on réalisé que derrière et à travers la langue, ce qui est en question, c'est la civilisation d'un peuple qui représente plus du sixième de l'humanité vivante, qui a suscité deux des plus grandes religions du monde ?

Dans nos pays où la tradition gréco-romaine règne en maîtresse, nous avons quelque peine à nous habituer aux conceptions indiennes. Le sanskrit est d'un abord difficile, d'une pénétration plus difficile encore pour ceux qui n'ont pas eu la chance de baigner tout jeunes dans cette ambiance, de s'asseoir aux pieds d'un *pandit*.

Cependant l'Inde ancienne est un riche champ d'études, plus productif que celui d'aucune autre culture de l'antiquité. Seule la contituité chinoise serait comparable, mais les documents pour la Chine ancienne sont plus pauvres, les techniques chinoises moins originales.

Le sanskrit satisfait d'abord le linguiste. Peut-être les textes hittites nouvellement interprétés remontent plus haut, mais comme documents littéraires, les textes védiques conservent toute leur primauté. Aurait-on pu restituer l'indo-européen sans le secours du sanskrit ? La fécondité de l'œuvre de Bopp porte ici témoignage, comparée à l'essai de Rask. Bien que le libre développement en ait été arrêté de bonne heure (peut-être dès les débuts de l'ère chrétienne), la langue sanskrite offre au linguiste l'image d'un instrument « parfait » (comme son nom l'indique), d'un harmonieux déploiement de formes, où le sentiment resté très vif de la racine verbale a laissé libre cours aux virtualités de dérivation. On a l'impres-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sion que la langue peut tirer de son fonds inépuisablement, sans être jamais infidèle à son génie. On peut regretter, il est vrai, que cette harmonie, cette richesse, aient abouti à l'usage paradoxal qu'indique une œuvre comme le *Harsacarita* : des phrases interminables, suite monotone de longs composés joints les uns aux autres par des éléments squelettiques de syntaxe. La vitalité du langage s'est reportée à cette époque sur le vocabulaire : les vieux *koças* ont déversé leur trésor de mots rares. L'exercice intellectuel, l'effort que les poèmes védiques réclamaient de l'auditeur par leurs images ésotériques et leurs symboles à double plan, le *kâvya* le lui demande désormais pour déchiffrer des rébus, analyser des doubles sens, deviner le sens caché, la *laksanâ*. La peine que prend l'étudiant chez nous pour disséquer un composé nominal n'est d'ailleurs pas perdue : elle met en branle des associations d'idées, des connexions latentes hors de toute dépendance grammaticale explicite. On estime souvent dans notre enseignement que le latin est une gymnastique excellente pour l'esprit. Je croirais volontiers que le sanskrit en est une meilleure encore ; il permet de suivre avec fruit la constitution d'une langue poétique, il montre la pression des faits religieux sur le langage, il résume, par les extrêmes de l'analyse et de la synthèse qu'il atteste aux divers stades de l'évolution, tout ce qu'une structure linguistique est susceptible de comporter et de perdre.

La langue importe surtout par la pensée qu'elle véhicule. Celle de l'Inde ancienne suscite des réserves, moins pénibles d'ailleurs que certains engouements naïfs. On s'imagine parfois qu'une approche mystique, irrationnelle, dispenserait d'un apprentissage méthodique. En réalité, le sanskrit, la culture qu'il couvre, doivent s'aborder avec le même sérieux, la même préparation avec laquelle on aborde les cultures de la Chine ou de la Grèce. Il n'y a pas deux méthodes, l'une qui vaudrait pour l'accès à l'Inde, l'autre, la méthode scientifique, qui a fait ses preuves pour tout le reste. Il est futile, puéril d'opposer l'indianisme « officiel », celui « des grammairiens », à l'indianisme des initiés. Ces abus de mots qu'on observe à propos de l'Inde dans certains milieux, ce fanatisme ignare, sont plus fréquents en Europe, en Amérique plus encore, que dans l'Inde même. Les Indiens savent que la tradition n'est pas une chose qu'on retrouve par intuition ou au terme d'exercices respiratoires. On est dedans ou dehors,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

c'est tout. Le recours contre ces déviations et ces paralogismes modernes, c'est la pensée des anciens maîtres commentés par d'autres maîtres, le *Yoga*, le *Vedânta* saisis dans leurs origines, leur développement historique, non dans le syncrétisme moderne, contaminé de christianisme, de psychanalyse, de théosophie et des fantasmes de la *philosophia perennis*.

Ce qui déconcerte les uns dans la littérature sanskrite, ce que les autres admirent, c'est d'abord la fidélité à la tradition. Cette fidélité se marque par un trait massif, à savoir que tous les ouvrages didactiques se donnent pour des dérivés de textes antérieurs. Même le *Bhârata* et les *Purânas* proclament qu'ils sont les remaniements, les abrègements d'un poème qui les aurait précédés. On peut se demander s'il est un seul ouvrage de l'Inde ancienne qui soit vraiment une source, au-delà de laquelle il n'y a rien, un *apûrva*. Derrière les plus anciens textes canoniques du jainisme flottent d'énigmatiques « antécédents ». N'a-t-on pas vu — exagérément — une poésie d'épigones dans les hymnes védiques ? A l'origine de chaque *çâstra* figure un texte de base, à dignité plus ou moins supra-humaine, et qui souvent est rédigé en *sûtras* (encore une forme d'expression malaisée à comprendre pour des Occidentaux, si même ils réalisent les exigences de la transmission orale). Tout ce qui découle de ce texte de base prend forme de commentaire. Les *vârttikas*, les *bhâsyas*, les *tîkâs* se succèdent : comme si un philosophe, un poéticien, n'avait pu ou voulu penser qu'en fonction de son maître, n'avait cru pouvoir s'exprimer qu'en prenant soin de réfuter d'abord ou de développer la pensée d'autrui. Quand les *sûtras* font défaut, comme chez les Sâmkhyas, on en fabrique encore au XIVe siècle. Et les traités de *bhakti*, les manuels de peinture et de musique restent fidèles au cadre littéraire qu'avaient imaginé, de longs siècles avant eux, les écoles de grammaire et de rituel. Le bouddhisme, bavard, a continué à parler de *sûtras*, sans se douter que le mot ne couvrait plus chez lui qu'une sorte de sermon diffus. La dogmatique jaina est plus fidèle au sens authentique, et l'*Aupapâtika Sûtra* par exemple est bien un recueil d'aphorismes explicatifs, du type tantôt des *sûtras* brahmaniques, tantôt des *kârikâs* versifiées.

Un autre aspect de la fidélité est la persistance des normes ou *pramânas*. Certes, aucune œuvre d'art n'est possible sans normes, mais celles-ci ont été faites le plus souvent après coup,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pour justifier l'œuvre. Les poètes, s'ils obéissent à des canons, le font d'une manière plus ou moins inconsciente. Dans l'Inde, tout se passe comme si l'écrivain avait devant lui un réseau serré de prescriptions qu'il fût tenu de respecter à la lettre. Il se peut que l'*Alamkâraçâstra* se soit développé postérieurement aux œuvres littéraires les plus anciennes ; la chronologie l'indiquerait plutôt. Et pourtant, dès que la norme classique du *kâvya* entre en vigueur, nous voyons chaque écrivain s'y référer virtuellement ; il accepte le dosage des figures de style comme il accepte l'artifice grammatical hérité des Pâ*n*ini. Peut-être la question des rapports réciproques de l'œuvre et de la norme n'est-elle pas plus facile à résoudre que celle qu'on se posait du temps de Weber et de Pischel : à savoir, si le prâkrit des drames avait été écrit en conformité avec les grammairiens, ou bien si ces derniers avaient fait leurs règles d'après les textes ? (On a eu tort en tout cas de décider arbitrairement, corrigeant les textes pour les adapter à la théorie, car celle-ci, comme l'ont montré les recherches de L. Nitti, est plus souple qu'on ne l'imaginait). Patañjali a frôlé le cercle vicieux quand il enseignait que la grammaire de Pâ*n*ini sert à reconnaître les gens de bon usage, les *çistas*, et qu'il définissait ces derniers comme étant ceux précisément qui parlent selon la grammaire.

La pensée libre des peuples d'Occident, même au Moyen Age, admet avec peine cette extrême fidélité. Celle-ci est due assurément à l'emprise des faits religieux. Quel que soit son domaine, le *çâstra* classique a emboîté le pas aux structures formalistes qui s'étaient créées pour les besoins du brahmanisme le plus ancien. Les *sûtras* se sont propagés, les *bhâsyas* ont poursuivi cette sorte de libre paraphrase que les *Brâhmanas* avaient inaugurée (à moins qu'ils aient eu eux-mêmes des modèles ?) par rapport aux *mantras*. Certes il ne faut pas considérer que tout ce qui s'est fait dans l'Inde, littérairement parlant, a été conditionné par la religion. Le théâtre doit autant aux réjouissances populaires, aux exigences de la vie de cour et des compétitions de *sabhâs* qu'aux mystères du culte de K*rs*na. Servante de la religion, la grammaire est devenue vite une science autonome, et Pâ*n*ini refoule le *chandas* pour donner libre audience à la langue courante. Mais dans l'ensemble, le rôle inspirateur, freinateur, de la religion ne saurait être surfait. Il dépasse nettement celui qu'on a vu en Occident. L'U. R. S. S. n'a-t-elle pas, en un

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

temps, aboli (paraît-il) les études sanskrites comme étant entachées de cléricalisme ? On assure d'ailleurs qu'elles ont été restaurées depuis lors.

Un autre trait qui étonne est le peu de contact avec la réalité. Quand on considère le *kâvya* ou le drame, on observe que le sujet est pris d'ordinaire dans la légende. La moitié des œuvres dramatiques est tirée du *Râmâyana*. Même les *kâvyas* historiques, les drames historiques ont une facture similaire aux œuvres d'invention ; on remplace Râma ou Arjuna par quelque prince Sena ou Pâla, mais les conventions sont les mêmes, on y trouve les mêmes épisodes descriptifs dans lequels l'action se dilue. Le *Râmacarita* de Sandhyâkara Nandin a pu concurremment décrire la geste de Râma et la vie du prince Râmapâla, sans offusquer la véracité des faits. Certes il y a dans le *kâvya*, çà et là, un sentiment de la nature assez vif, des traits de mœurs rendus de manière piquante : mais l'ensemble est comme noyé dans un excès d'images, de jeux verbaux, qui ont pour effet de nous dérober la réalité derrière les mots.

Y a-t-il plus de réalité dans les drames bourgeois ? Les comédies galantes, du type de *Ratnâvalî*, sont toutes faites sur le même patron. C'est l'histoire d'une princesse qui a eu des malheurs, qui échoue dans une cour étrangère où elle devient servante de la reine. Le roi s'éprend d'elle et malgré l'opposition de la reine il finira par l'épouser quand il s'avèrera qu'elle est elle-même de sang royal. Sylvain Lévi prétendait que la *Mrcchakatikâ*, cette pièce qui nous donne l'impression la plus réaliste dans le théâtre sanskrit, n'était autre qu'un conte traditionnel : l'histoire du jeune homme pauvre amoureux d'une courtisane, schéma qu'on retrouve dans la comédie attique. Il semble bien, cependant, que les mœurs soient dépeintes ici sur le vif, en dépit de la convention. Il semble que les *bhânas* et les *prahasanas*, encore mal connus et qui montrent la société sous un tout autre jour que le *nâtaka* et la *nâtikâ*, se soient accrochés, à un certain moment, à une observation directe ; mais les protagonistes de ces chroniques scandaleuses sont des types, ce ne sont pas des individus identifiables. On peut en dire autant des contes issus de la tradition de la *Brhatkathâ*, des *kâvyas* didactiques qui flottent autour du *Kâmaçâstra*, le plus réaliste des *çâstras* indiens : ainsi le *Kuttanîmata* et analogues.

Mais la littérature « noble » a ses conditions. Il est entendu

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

qu'on se limite à la peinture des rois et de leur entourage, que le prince doit avoir toutes les qualités, que les caractères une fois définis sont invariables, que le dénouement est heureux, etc. Les Indiens ont fait en somme, avec plus de persévérance, ce que nos classiques faisaient au XVIIe siècle quand ils adoptaient les costumes et la mise en scène de la tragédie grecque. On peut comparer à certains égards Kâlidâsa à Racine : maîtres l'un et l'autre du sentiment délicat exprimé dans une langue contenue. A certains égards on peut rapprocher Bhavabhûti de Corneille : l'un et l'autre ont voulu montrer le conflit entre l'amour et le devoir et ont usé d'un style grandiloquent. Mais qui ressemble, de loin, dans les lettres sanskrites, à Molière ou à Montaigne ?

Peut-être a-t-on exagéré quand on a répété que l'Inde n'a pas le goût des personnalités ? Sans doute se fait-elle une autre idée que nous du culte qu'on doit aux grands hommes. Il n'en est pas moins difficile à un public occidental de comprendre pourquoi, dans ce qui nous est transmis sur la vie des grands écrivains de l'antiquité, il entre tant de légendes et si peu de réalité ; pourquoi il y a relativement peu d'histoire, le nom d'Açoka ayant été oublié jusqu'au siècle dernier, nulle chronique n'ayant gardé le souvenir de l'expédition d'Alexandre. Dans le récent manuel de Littérature sanskrite publié par S. N. Dasgupta et S. K. De, et qui est destiné vaille que vaille à faire autorité, l'un des deux auteurs semble ne pas mettre en doute que Kâlidâsa soit du premier siècle avant notre ère, tandis que l'autre incline à la date plus communément acceptée, plus plausible aussi, 400 A. D. environ. Ces incertitudes n'empêchent pas de goûter le *Meghadûta* ou les *Centuries*. Mais elles obligent à déployer un effort de restitutions hypothétiques qu'on aurait pu diriger sur des tâches plus importantes.

On s'est demandé quel état social reflète la *Smrti* : elle se meut dans le cadre traditionnel des quatre *varnas*, ignore la poussière des castes dont des témoignages latéraux, bouddhiques ou autres, indiquent l'existence à date ancienne. Elle donne, il est vrai, des noms de castes, mais elle en déduit l'origine d'un système d'unions mixtes, mariages *anuloma* et *pratiloma*. Cela sent la théorie plus que la description d'un état de fait. On a peine à croire que le *çûdra* soit demeuré selon la *Smrti* dans une fonction servile, quand la littérature nous présente tant de *çûdras* enrichis, haut placés. L'usage a

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

changé, la norme est demeurée. La préoccupation des commentaires n'est pas tant d'harmoniser la *Smrti* avec l'usage que de prouver que, d'un texte à l'autre, la *Smrti* ne se contredit pas. C'est d'ailleurs l'attitude des commentaires savants en général, partout où ils ont un texte de base à défendre. L'interprétation pratique des règles de droit est soumise aux critères de la *Mimâmsâ*, système de logique conventionnel, qui avait été forgé pour les besoins du rituel védique.

Un cas typique est celui de l'*Arthaçâstra* de *Kautilya*. On n'a jamais pu déterminer au juste si c'était l'œuvre d'un savant, d'un homme de cabinet construisant une législation pour un royaume fictif, ou si c'était ce que l'œuvre prétend être, le texte normatif d'un homme de métier, penché sur une réalité contemporaine. La politique extérieure du *Kautilîya* est celle d'un Etat de dimensions restreintes, encastré dans un système de douze Etats contigus. La politique intérieure, l'administration très articulée, donnent l'impression d'un empire. Quel empire ? Celui des Mauryas ou celui des Guptas ? Arrivera-t-on, à six siècles près, à situer l'ouvrage ? Et même si on le situe, à mesurer le réalisme, l'utopie qu'il contient ? Quoi qu'il en soit, la description de l'appareil diplomatique est assez saisissante. On n'y rend pas justice en croyant la caractériser tout uniment comme du machiavélisme. La manière dont sont décrites la fixation et la perception des impôts, l'organisation des monopoles et des régies, la répartition des entreprises domaniales et des entreprises privées, tout cela « surpasse, dit U. N. Ghoshal, les données de l'antiquité classique et tend à approcher les idées des penseurs européens des XVIIIe et XIXe siècles : nous avons ici pour la première fois les listes classifiées des sources du revenu royal avec les taux de chacune ». Par moments on a l'impression chez Kautilya d'un Etat socialisé à la moderne, un Etat totalitaire qui, comme dit Nehru dans *Discovery of India*, « rappelle les dictatures modernes ».

Pour bien des œuvres, fameuses ou obscures, nous n'avons pas de texte assuré. Ceci n'est pas propre à l'Inde, mais se voit là plus qu'ailleurs, en partie à cause de la longue transmission orale, en partie à cause du dédain que les Indiens ont professé à l'endroit de la chose écrite. De là ces manuscrits divergents, ces interpolations massives. On a fait effort pour déterminer des recensions. C'est ainsi qu'on a relevé non moins de 17 recen-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sions pour les strophes de Câ*n*akya. D'un autre recueil connu, plus « littéraire » cependant, la *Caurapañcâçikâ*, cinq strophes seules sont communes à toutes les versions. Il y aurait fort à dire sur l'emploi étendu, excessif, qui est fait dans la philologie indienne de la notion de « recensions ». Ce que nous avons souvent, ce n'est rien de plus que des états ou des étapes, des exemplaires dans une tradition textuelle flottante, irréductible à toute ordonnance stable. D. D. Kosambi a éprouvé la difficulté quand il a voulu restituer un archétype de Bhar*t*hari en délimitant d'abord des versions régionales. Combien de fois des commentateurs citent un passage de tel ouvrage, de tel auteur, dont nos manuscrits n'ont pas trace ! Sylvain Lévi rappelle à ce sujet une anecdote : il avait signalé à l'excellent *pandit* Ga*n*apati Çâstrî qu'un vers tiré de *Svapnavâsavadattâ* était cité dans le *Nâtyadarpana*. Or ce vers n'est pas attesté dans le drame de Bhâsa édité par Ga*n*apati. Celui-ci préparait à ce moment une nouvelle édition du texte : ils se hâta d'y insérer le vers en avertissant simplement le lecteur, dans une note, que ce vers, disparu par la faute des copistes, retrouvait enfin sa place légitime.

Mais l'Inde est le pays des extrêmes. De même qu'elle possède les ouvrages les plus concis et les ouvrages les plus longs, les plus diffus, qui soient sortis de la main de l'homme, elle possède à côté de traditions mouvantes, des textes absolument immuables, comme l'*Astâdhyâyî* de Pâ*n*ini ou le R*gveda*. C'est là encore un sujet d'étonnement quand on voit que la tradition orale (pour certaines œuvres du moins, soustraites à l'influence des *kathakas* et des récitateurs) a été plus fidèle que la tradition écrite. Au bout de trente siècles nous lisons la *Samhitâ* sous la forme même que connaissaient sinon les tout premiers auditeurs des hymnes, au moins les auteurs des *Prâtiçâkhyas* et des *Brâhmanas* : après une période d'un flottement qui a dû être profond, la fixation orale est intervenue, définitive. Ce mode de transmission explique sans aucun doute la forme qu'a prise le développement littéraire, l'orientation de la littérature dans son ensemble.

On a fait souvent à cette littérature, ou du moins au *kâvya*, le reproche d'être en style contourné, en langage artificiel. La *vakrokti* des poéticiens est ressentie comme un blâme. Presque à chaque page, le manuel de Dasgupta et S. K. De (je le cite pour m'abriter à dessein derrière des Indiens, dont le nom fait autorité) se trouvent les expressions

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« verbal jugglery, artificiality and tediousness, poetical monstrosities », etc.

Il n'est pas de langue littéraire sans artifice. Dans nos littératures d'Occident, on peut dire que la part d'artifice est bien plus considérable qu'elle n'était il y a un siècle. La poésie tend à devenir un dialecte fermé, la prose même s'écarte le plus souvent du langage parlé. On a caractérisé un jour le français comme une langue morte. A plus forte raison le sanskrit, qui n'avait plus, depuis une date moins ancienne qu'on ne le dit, mais mal déterminable, le soutien de l'usage vivant. Il est donc naturel qu'il ait suivi la voie qui fut celle du latin de basse époque, du grec des Alexandrins. Cette voie n'a pas été uniforme. On dit souvent que la littérature de l'Inde ancienne est passée du plus simple au plus compliqué, que les auteurs ont raffiné, surenchéri l'un sur l'autre, comme Mâgha cherchant à éclipser Bhâravi. Ceci n'est vrai qu'en partie, à l'intérieur d'un même genre. En fait, les hymnes védiques sont plus compliqués, en un sens plus artificiels que l'Epopée. Les strophes d'Amaru, postérieures à Kâlidâsa et peut-être à Bhavabhûti, sont d'une parfaite simplicité. On a attribué les drames de Bhâsa ou du pseudo-Bhâsa à une antiquité assez haute, se fondant sur le fait que la langue et le style y sont simples et naïfs. Mais ces traits se retrouvent dans des œuvres bien postérieures, qu'on exhume peu à peu, tels la *Kundamâlâ* ou l'*Açcaryacûdâmani*. La datation de Bhâsa perd du coup ses assises.

Il est malaisé de juger une littérature étrangère sans laisser intervenir une appréciation subjective. Nous pouvons admirer le savoir-faire, la virtuosité stupéfiante des faiseurs de *kâvyas*, discerner pour quelles raisons les auditeurs des *sabhâs* poétiques goûtaient ces réussites. Elles s'accordent mal avec l'idée que nous nous faisons de la poésie, ou plutôt le besoin que nous en avons. Le français possède en commun avec le sanskrit une faculté presque illimitée de fabriquer des jeux de mots ; mais le *çlesa* est chez nous un artifice plutôt familier, sinon vulgaire. En sanskrit, c'est presque un mode d'expression courant. La poésie védique l'utilisait déjà inconsciemment : c'était le reflet littéraire des vieilles équivalences mystiques. En classique, on voit un ouvrage comme *Vâsavadattâ* de Subandhu, qui n'est qu'une longue suite de mots, de phrases à double entente. Le zèle synonymique des *koças* a fécondé le procédé. Je pense qu'en Europe Subandhu serait

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tombé dans l'oubli comme sont tombées chez nous les acrobaties verbales des Grands Rhétoriqueurs du xve siècle.

La comparaison est la base des figures de style, les poéticiens indiens l'ont bien reconnu. Si Kâlidâsa compare le prince qui apprend à fond les sciences au soleil qui parcourt l'horizon entier, nous concevons la légitimité de cette image, nous voyons l'appui particulier qu'y apporte la mentalité indienne. Mais n'y a-t-il pas quelque pédantisme quand le poète précise que les quatre sciences sont assimilables aux quatre océans, et que les sept vertus de l'intellect ressemblent aux sept chevaux tirant le char solaire ?

dhiyah samagraih sa gunair udâradhîh kramâc catasraç caturarnavopamâh /
tatâra vidyâh pavanâtipâtibhir diço haridbhir haritâm iveçvarah //
(*Raghuv.* III. 30).

Ou encore (Mâgha, *Çiçup.* XI. 44).

« Du milieu des eaux de l'océan les Orients, dont le cri aigu est comme un gazouillis d'oiseaux frémissants, tirent, soulèvent le Soleil comme un seau énorme, à l'aide de ces longues cordes tendues que sont les rayons (de l'astre) ».

vitalaprthuvaratrâtulyarûpair mayûkhaih
kalaça iva garîyân digbhir âkrsyamânah /
krtacapalavihamgâlâpakolâhalâbhir
jalanidhijalamadhyâd esa utlâryate 'rkah //

Mais ce poème entier, comme bien d'autres, n'est qu'une suite d'images illustrant ce type de rhétorique ; ce qui est pénible à notre goût ici, c'est moins l'image elle-même que sa persistance, le soin pédant pris à la poursuivre, à l'épuiser. Nous appelons cela de la préciosité. La préciosité est une maladie de l'expression qui atteint une littérature à certaines périodes ; nous l'avons eue en France au début du xviie s. ; on la retrouve pour ainsi dire à l'état endémique jusqu'à nos jours. Est-il permis d'observer qu'elle est un peu trop virulente dans le *kâvya* indien ?

Mais mon propos n'est nullement de rabaisser la valeur de cette littérature. Je voulais montrer les causes qui entravent sa diffusion parmi nous, même à travers de bonnes traductions ; les causes qui font que jamais Bâna ou Bhâravi ne seront lus autant que l'ont été Ovide ou Pindare, si savants pourtant eux aussi.

Si j'avais à parler devant un public français, j'insisterais au contraire sur l'humanisme indien.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Longtemps méconnus, gâchés par des préjugés étourdis, les hymnes du Véda contiennent de très beaux poèmes. Il y a peu de choses dans l'antiquité qui atteigne le mérite de quelques-uns des hymnes à l'Aurore ; ou celui du dialogue de Yama et Yamî, le premier homme et la première femme ; de l'hymne à la Parole ; du grand poème à la Terre de l'*Atharvaveda* ; enfin des pièces cosmogoniques ou, comme on les appelle un peu imprudemment, philosophiques du dixième *mandala*. Les singularités du Véda, les paradoxes, les images révulsées, incohérentes, doivent trouver plus d'audience aujourd'hui qu'aux siècles classiques. Un écrivain français qui me proposait de traduire quelques poèmes védiques susceptibles de mettre en relief le « surréalisme du Véda » ne s'était pas mépris sur cette modernité inattendue, à laquelle les vieux rs*is* n'ont certes pas pensé.

Quant à l'Epopée, gloire des lettres indiennes, il faudrait présumer du lecteur moderne une grande patience pour croire qu'il pût lire de bout en bout le *Râmâyana*, ou tout au moins le *Mahâbhârata*. Le *Râmâyana*, en dépit d'un dénouement qui nous heurte, a beaucoup de charme ; notre éducation nous dispose à apprécier ce récit un peu lent, mièvre parfois. Virgile, Fénelon, Lamartine, ont des passages comparables. Mais je crois que le *Mahâbhârata* devrait avoir nos préférences. L'édition critique du *Bhandarkar Institute*, en élaguant, en débarrassant le texte de ses scories, de ses accrétions, a fait ressurgir ce qu'il y a de ferme, de dense, de rude dans le poème. Ce devrait être de nature à intéresser nos contemporains qui sont déshabitués de l'agréable, du fade. Les discours violents, les scènes dramatiques, si elles étaient rendues avec le même soin que des générations d'hellénistes ont mis à polir la traduction de l'Iliade, connaîtraient chez nous la même faveur. L'épisode de *Sâvitrî*, la grande scène du Jeu, l'insulte faite à Draupadî, le meurtre de Kîcaka, la lamentation des femmes sur le champ de bataille, le départ des Pâ*nd*avas pour le « grand voyage », représentent assurément, malgré les longueurs, les inégalités, des modèles de la poésie épique.

Lorsqu'on arrive au *kâvya*, il faut évidemment un esprit préparé pour le goûter pleinement. Rares sont ceux qui feront de *Kâdambarî* une lecture soutenue ; même à travers la traduction anglaise, se retrouveront-ils dans ce dédale d'incidents étranges, racontés à rebours selon la technique acroba-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tique de la *kathâ* ? En revanche, quoi de plus simple, de plus familier, que la prose — sanskrite ou prâkrite, peu importe — du dialogue dramatique ? Que maintes stances de Kâlidâsa, de Bhartṛhari ? Que certains passages mêmes de *Kâdambarî*, car il y a au moins deux styles dans cette œuvre singulière, l'un direct, parfois émouvant, l'autre engoncé dans la rhétorique. Il y a dans les « Sprüche » des chefs-d'œuvre, et pas seulement parmi des auteurs connus : les commentaires, les traités de poétique, les anthologies, ont conservé des trésors. On a fait un sort aux *haï-kaï*, pour un temps. Mais y a-t-il plus gracieux, dans l'art ramassé, condensé, qu'une stance d'Amaru prise à peu près au hasard ?

kva prasthitâsi karabhoru ghane niçîthe
prâneçvaro vasati yatra manahpriyo me /
ekâkinî vada katham na bibhesi bâle
nanv asti punkhitaçaro madanah sahâyah //

« Où t'en vas-tu, ma belle (*karabhorû* n'est guère traduisible), dans le minuit profond ? — Je vais où réside le maître de ma vie, celui qu'aime mon cœur. — Tu es seule, dis, comment n'as-tu point peur, ma fille ? — N'ai-je pas pour compagnon Amour à la flèche empennée ? »

On aime les mots si simples que, dans un vers de la *Gâthâ-saptaçatî* (cité dans le *Sâhityadarpana*), la jeune fille dit à son ami :

ua niccalanippandâ bhisinîpattammi rehai balââ /
nimmalamaragaabhâanaparitthiâ sankhasutti vva //

« Vois, le courlis se tient sans bouger, sans frémir, sur la feuille du lotus, telle une conque placée sur un carreau d'émeraude immaculée ».

Le commentaire expose que « ici, par l'immobilité du courlis, sa sécurité est suggérée, et par sa sécurité, le fait que le lieu est désert ; de là vient, comme dit une certaine femme à son amant, que l'endroit convient à un rendez-vous ». Un autre commentateur voit les choses autrement et moins bien : l'amant avait promis de venir, il dit être venu ; la jeune femme le convainc de mensonge en lui montrant ce lieu solitaire où l'oiseau se tient tranquille, sans avoir été troublé par la visite d'aucun être humain. Peu importe : le pouvoir de suggestion fait le charme de cette poésie. Il existe des recueils de strophes, les *anyokti* ou *anyâpadeça*, où l'auteur décrit quelque scène qui doit évoquer chez le lecteur l'idée de tout autre chose : cette « fille de jardinier qui, après avoir

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

vendu des bourgeons de *kairava* le visage découvert, se voile maintenant la face du rebord de son vêtement pour vendre des lotus épanouis », c'est la lune dont le mouvement des lotus qui s'ouvrent et se ferment accompagne l'apparition et le retrait.

vikrîya vispastamukhena bâlâ mâlâkrtah kairavakorakâni /
vikretukâmâ vikacâmbujâni celâñcalenânanam âvrnoti //

Exemple mémorable d'une prose parfaite, le *Daçakumâracarita* mériterait d'être traduit dans le même style léger, alerte, piquant, qui fut celui des conteurs du XVIIIe s., le *Gil Blas* de Lesage ou le *Gulliver* de Swift.

Bien entendu, on ne peut manquer de rappeler la réussite peu commune que représente l'ensemble des contes indiens. Je ne sais s'il est exact que le *Pañcatantra* est le livre qui, après la Bible, fut le plus répandu à travers le monde (200 traductions en une soixantaine de langues). D'autre part, il n'est pas vraisemblable que l'Inde ait été la patrie de tous les contes, comme certains érudits du siècle dernier l'ont pensé. Il demeure que rarement a été mieux adaptée à son objet une forme littéraire telle que celle revêtant les traditions issues de la *Brhatkathâ*, sans parler des trésors narratifs que contient le bouddhisme, plus encore peut-être le jainisme (cf. le *Brhatkathâkoça*, récemment publié).

Si les mérites durables de telles œuvres ne sont pas mieux reconnus, la faute en est aux traductions, qui sont souvent médiocres, parfois franchement mauvaises, tantôt plates tantôt inutilement prétentieuses. Une traduction de *Çakuntalâ*, pourtant assez réputée (peut-être par la participation que, regrettablement, Bergaigne y apporta) rend ainsi la strophe

kâmam priyâ na sulabhâ manas tu tadbhâvadarçanâçvâsi /
akrtârthe 'pi manasije ratim ubhayaprârthanâ kurute //

« Son cœur, que j'ai touché, sera lent à s'ouvrir ; Il est fier, j'attendrai. Mais l'espérance émousse L'aiguillon de l'attente et la rend presque douce : C'est une volupté d'être deux à souffrir ».

Le régime des « belles infidèles » n'a pas disparu en matière de textes indiens. En anglais, Prabhavânanda et Isherwood, dans leur version récente de la *Gîtâ*, distendent le vers si pur

idam tu te guhyatamam pravaksyâmy anasûyave /
jñânam vijñânasahitam yaj jñâtvâ moksyase 'çubhât //

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

en cette paraphrase :

« Since you accept me and do not question, now I shall tell you that innermost secret : knowledge of god which is nearer than knowing, open vision direct and instant. Understand this and be free for ever from birth and dying with all their evil ».

L'indianisme des « non-grammairiens » oublie-t-il que les grands textes spirituels sont d'abord des œuvres d'art, et qu'il faut en respecter la lettre si l'on veut être fidèle à leur message ?

Il est regrettable que Sylvain Lévi ait peu traduit d'œuvres littéraires ; il l'aurait fait avec goût, comme le montrent les stances disséminées dans son *Théâtre indien*. Je ne vois à citer parmi les traductions françaises satisfaisantes que le *Gîtagovinda* de Courtillier, *Vâsavadattâ* de Baston, le *Çlokasamgraha* de Lacôte.

Malgré les prestiges du *kâvya* et de la *kathâ*, ce sont les œuvres techniques qui attirent maintenant davantage les Occidentaux. Nombre d'étudiants sont intéressés par la philosophie, notamment par le *Vedânta* ou par les écoles bouddhiques. Le *Nyâya*, le *Sâmkhya*, parlent moins à l'imagination ; moins encore la *Mîmâmsâ*, qui est pourtant l'une des constructions les plus originales que l'esprit indien ait réalisées. Le *Vedânta* bénéficie de la longue popularité qu'il a eue dans l'Inde même où, à tort ou à raison, il représente l'essence même de la pensée indienne, où en tout cas il est la seule doctrine demeurée vivante. On en suit la trace depuis les poèmes cosmogoniques du Véda ; il s'affirme dans les *Upanisads* parmi un monde de controverses et de poussées spéculatives désordonnées. Puis il atteint ses positions extrêmes dans la philosophie de Çankara, tandis que d'autres écoles parallèles, *dvaita* ou *advaita*, tout en croyant rester fidèles à l'enseignement des *Brahmasûtras*, contaminent la théorie du *brahman* d'idées mystiques, de courants piétistes empruntés aux mouvements sectaires. L'importance du *Vedânta*, l'enrichissement qu'il apporte aux valeurs métaphysiques, l'entregent de certains esprits pour l'accommoder à la religiosité contemporaine, tout cela ne peut faire oublier l'intérêt que présentent d'autres doctrines. L'Inde nous montre comment des doctrines constituées avec un objectif déterminé, explications du rituel ou du cosmos, technique d'apprentissage mystique, classification de substances ou de catégories, peuvent aboutir à des philosophies totales, elles-mêmes au

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

service d'une libération de l'être. Chaque *darçana* ou « méthode de vision » est un peu devenu une *Weltanschauung*, tout en conservant dans ses moyens et ses voies une autonomie absolue. Ce sont des « approches » différentes vers un même but, mais aucun n'exclut l'autre, aucun ne réfute l'autre (encore que, sur le plan scolastique, les commentaires se combattent l'un l'autre constamment). La *Mîmâmsâ* part d'une herméneutique du rituel, destinée à rationaliser la liturgie védique, à en extraire une vue systématique du *dharma* qui, transposée, servira de base à une ontologie ; nulle part on ne voit mieux comment la pensée indienne se place sur le plan de l'efficacité. Les réalisations du *Nyâya* (le syllogisme à cinq membres, de type déductif et inductif à la fois) se laissent comparer avec celles d'Aristote. Comme le dit P. Masson-Oursel, le jour où il s'agira d'édifier une logique en accord avec le progrès des sciences et les exigences de la dialectique, on fera peut-être appel à des notions que l'Inde a mises en valeur il y a longtemps : la théorie du non-être, le raisonnement conçu comme une perception, le discontinu, des formes articulées de causalité. On raisonne dans l'Inde sur des substances ou des objets, non sur des concepts (par ex. l'*avidyâ* des Advaitins est une substance, matière première de la connaissance illusoire) ; le raisonnement y dépend d'une investigation préalable sur la structure des phénomènes. Œuvre commune des brâhmanes et des bouddhistes (c'est à peu près le seul domaine de leur coopération involontaire), le *Nyâya*, dont les développements modernes ont été d'une complexité insondable, a étendu son empire sur toute l'Asie orientale. Avant d'être une éthique, le bouddhisme est lui aussi un *darçana*, une réflexion sur l'enchaînement des causes, à la manière du *Sâmkhya*, schéma dont la structure formelle n'est pas moins remarquable que le contenu.

Remarquable est aussi la classification des catégories dans le *Vaiçesika*. Si des substances voisinent avec des expédients logiques (comme le *samavâya*, le *viçesa*), c'est que l'esprit indien n'est pas sensible à notre sentiment de l'hétérogénéité. Dans son enquête sur l'inférence (*anumâna*), sur les rapports entre le signe et la chose signifiée, il est allé passablement loin. De ses acquisitions sur un domaine, il a su faire un bien valable pour d'autres disciplines, en sorte qu'on retrouve en poétique par exemple, en grammaire, en médecine, la même substructure dialectique que dans les spéculations proprement

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

philosophiques. Le *Dharmaçâstra*, nous l'avons rappelé, se fonde en raison sur la *Mîmâmsâ*, l'*Arthaçâstra* utilise le *Nyâya*, tous les systèmes s'alignent les uns sur les autres, se coordonnent et impriment à la pensée indienne cet effort pour extraire l'unité de la diversité, *avibhaktam vibhaktesu*, qui lui est apparu de longue date comme la formule même de l'ordre cosmique.

Le *Sâmkhya* se signale par une tentative pour fixer la hiérarchie dynamique des principes cosmiques et des principes organiques, considérés comme un tout. On s'est demandé si l'Inde avait une psychologie. Elle est d'abord dans le *Sâmkhya*. Il n'y a pas ici antithèse entre l'âme et le corps : l'un et l'autre forment deux ensembles coopérant à l'intérieur de la *prakrti*. Il n'y a pas de facultés autonomes, pas plus qu'il n'y a d'opposition entre la forme et la matière de la connaissance. Il y a une série de fonctions qui vont, sans changer de nature, de la plus physique à la plus spirituelle.

Le bouddhisme nie l'existence d'un *âtman*, et cependant connaît un objet : c'est l'objet sur lequel porte l'effort de spiritualité. Il ne serait pas impossible de dépister parmi certaines acquisitions modernes, la psychanalyse, les théories sur le caractère, des idées dont l'Inde a pu avoir le pressentiment. Il faut se garder sans doute de certaines illusions, et je ne vois pas ce que l'on gagnerait à décrire l'existentialisme du Buddha. Mais on peut sans dangers, avec J. Filliozat, considérer dans les *samskâras* du bouddhisme (et les *vâsanâs* de l'esthétique) l'équivalent de ce que nous classons sous le nom de subconscient.

Le *Yoga* est la méthode mystique la plus développée qu'on connaisse, la plus radicale, avec une armature philosophique empruntée au *Sâmkhya* (qui, d'un effort d' « union » avec le divin, plus évident dans les formes populaires du *Yoga*, a extrait et souligné l'aspect « dés-union », extrication hors de la *prakrti*). Or cette méthode est au point de départ, comme l'a montré J. Filliozat, une psychophysiologie élémentaire, d'essence matérialiste, une représentation des souffles héritée du Véda.

Le *syâdvâda* des Jainas, le raisonnement aux « sept inflexions », est la préfiguration d'une « dialectique », au sens moderne du terme.

On abuse du mot de spiritualité. Mais l'Inde ancienne enseigne avec persistance, par dix méthodes, le moyen de

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

réaliser l'esprit. Elle n'a pas eu pour y parvenir l'obstacle de nos concepts, la routine de nos catégories trop rigides. Comme le dit avec pénétration P. Masson-Oursel, si les esprits religieux dans l'Inde se sont attelés à cette tâche audacieuse, c'est précisément parce qu'ils ne se croyaient pas possesseurs d'une âme immortelle, d'une raison aux principes immuables.

Je n'insisterai pas sur les progrès que les Indiens ont fait faire, en leur temps, à certaines sciences exactes, algèbre, arithmétique, astronomie. Les faits sont connus des spécialistes ; peu de recherches nouvelles ont précisé ce qu'on savait à ce sujet dans les anciennes générations d'indianistes. Il se peut que l'alchimie du Moyen Age reçoive un jour quelque clarté des *rasaçâstras* de l'antiquité indienne, comme Berthelot en avait amorcé la démonstration. Un ouvrage sanskrit, traduit en chinois au IIIe s., connaît déjà la transmutation des métaux. Et, comme en Occident, l'alchimie indienne s'est pénétrée d'idées mystiques dont l'origine dernière serait à déterminer.

En médecine, les traités fondamentaux, ceux de Caraka et de Suçruta, datent des débuts de l'ère chrétienne : mais que signifie une datation, en matière de *çâstra* ? Les sources sont sûrement plus anciennes. Les recherches récentes de J. Filliozat sur les origines védiques de la médecine indienne (cf. ci-dessus p. 53) rendent bien difficile d'admettre ce qu'on inclinait à croire jadis, à savoir que la médecine sanskrite doit son développement à la grecque. On a considéré comme un axiome que l'esprit scientifique était l'apanage des Grecs, que le théâtre indien venait de modèles grecs, comme la fable, la logique, les sciences exactes. On en a rabattu aujourd'hui, et l'historien anglais Tarn a pu écrire avec une pointe de paradoxe « except for the Buddha statue, the history of India would in all essentials have been precisely what it has been had the Greeks never existed ». On ne peut, il est vrai, manquer de constater certaines analogies : ainsi quand on observe chez les Indiens et les Grecs la doctrine suivant laquelle certaines maladies, et les mêmes de part et d'autre, sont dues à l'action déréglée du vent dans l'organisme. Mais on ne peut plus résoudre ce problème par cette vue sommaire que les Grecs ont été nécessairement les initiateurs, les Indiens les emprunteurs. La solution, au reste, n'intéresse pas seulement les spécialistes. On y apprend l'influence de la culture indienne

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

à travers le monde antique, on y décèle des communications intellectuelles entre l'Europe et l'Asie, que l'histoire classique avait oubliées. D'une pareille étude résulterra une vue plus exacte sur le cheminement de la pensée humaine.

L'*Alamkâraçâstra* est l'une des disciplines majeures de l'Inde ancienne. Là encore, on peut voir que les Indiens ont surpassé en subtilité certainement, en pénétration çà et là, les achèvements de la rhétorique grecque. Sans doute il y a là comme ailleurs de la scolastique improductive, la classification des figures de style, la liste des *laksanas*, des *gunas*, des *dosas*, que chaque auteur cherche à allonger, à subdiviser. Défauts et qualités de l'analyse indienne y sont exemplaires. Certains auteurs font un effort louable pour interpréter la poétique en fonction du langage, et d'autres, pour dégager un principe unitaire apte à expliquer l'essence de l'activité poétique. Sans cesse creusée depuis Bharata jusqu'à Jagannâtha, la théorie du *rasa* en poétique, en dramaturgie (la dramaturgie a précédé et informé la poétique), la théorie du *dhvani* élaborée par Abhinavagupta, contiennent des réalités psychologiques permanentes, si on les soustrait à certains environnements, si on en dégage les implications générales. Une étude d'ensemble, du point de vue « moderne », rendrait des services durables. On y verrait des prolongements inattendus, comme l'utilisation de la poétique par certaines formes émotives de la religiosité, au Bengale : une doctrine littéraire, en somme, servant d'aliment à une mystique. Mais toute méthode dans l'Inde ancienne sert aussi à autre chose, toute doctrine est en quelque manière un *Yoga*.

Il resterait à dire un mot de la réalisation indienne par excellence, la grammaire. Être fidèle à la pensée indienne, c'est d'abord penser en grammairien. Dans ce domaine, l'Inde s'est élevée au-dessus de l'antiquité classique. Le niveau, assurément, n'a pas été toujours maintenu, en ce sens que les grammairiens postérieurs ont borné leur initiative, le plus souvent, à réinterpréter les textes précédents, à s'assurer qu'ils ne contiennent aucune contradiction interne, aucune erreur logique. La subtilité déployée par Kaiyaṭa, par Jinendrabuddhi, aurait été mieux appliquée à nous décrire l'usage de leur temps. Mais ils ont pensé en commentateurs avant de penser en grammairiens. Il y a plus d'inventivité dans les discussions sur les principes du langage ; la controverse des Mîmâmsakas, des Naiyâyikas, des Vaiyâkaranas, n'est pas

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sans portée pour la linguistique générale. Il faudrait disposer de l'accès à Kondabhatta, à Bhartrhari : on nous parle sans cesse du *Vâkyapadîya*, mais qui, même dans l'Inde, en a assimilé la substance ?

Mais revenons aux époques créatrices. Les *Prâtiçâkhyas* sont de remarquables tentatives pour définir le phonisme de la langue ; grâce à eux on peut restituer dans le détail la prononciation du sanskrit hiératique à leur époque. Les manuels de phonétique générale utilisent encore les données de ces vieux textes.

Et puis il y a Pânini. La grammaire de Pânini est une des œuvres marquantes de l'antiquité. Il n'est guère possible, en l'équivalent de moins de trente pages, de décrire plus exactement une langue aussi complexe que le sanskrit. Laissant aux traités védiques le soin de traiter de la phonétique, il dispose des phonèmes comme des éléments du système morphologique. Les termes techniques qu'il crée ou qu'il adopte désignent des fonctions. Dans le traitement des relations casuelles, il distingue la réalisation casuelle (comme diraient les phonologues), par exemple la *pañcamî* ou cas ablatif, et la fonction d'ablation (*apâdâna*) qui en est pour ainsi dire le substrat : et précisément la définition qu'il donne de cette fonction, *dhruvam apâye 'pâdânam* (« [on appelle] Ablation [la relation casuelle consistant en] un point fixe quand [à partir de ce point] il y a départ »), est celle à laquelle les linguistes modernes se sont arrêtés quand ils ont voulu déterminer la valeur originelle de l'ablatif.

Peu importe qu'il y ait quelques inégalités, peut-être des lacunes dans la description pâninéenne, et des énumérations que nous avons beaucoup de peine à considérer comme exhaustives. Le souci pédagogique a évidemment commandé le traitement. Mais nous lui savons gré d'avoir fait œuvre de pur grammairien, sans thèse préconçue, sans intervention d'éléments irrationnels (il écarte toute définition, toute explication qui n'est pas strictement nécessaire à son propos).

Du point de vue historique, Pânini a fixé une norme, jouant ainsi dans l'Inde, avec plus d'efficacité, le même rôle que Vaugelas a joué au début du XVIIe siècle pour fixer l'usage classique. Il n'y a plus eu, dès lors, au sortir de la mouvance védique, d'évolution naturelle du sanskrit ; il y a eu le sanskrit de Pânini, sans cesse réenseigné, observé jusqu'à nos jours dans les compositions littéraires ; et le sanskrit soustrait

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(plus ou moins) à l'influence de Pâ*n*ini, qui s'écarte anarchiquement des normes, s'emplit de formations aberrantes, sans jamais fournir l'image d'une langue affranchie, librement développée.

Enfin, on sait que la structure même de la grammaire de Pâ*n*ini, la manière dont les règles sont énoncées, a fait loi. Son ouvrage est ainsi un exemple mémorable d'un texte pour lequel la forme donnée à l'enseignement a été presque aussi importante que l'enseignement lui-même. C'est un trait bien significatif du formalisme indien.

Tenons-nous en ici après ce bref aperçu. On parle beaucoup d'humanisme de nos jours, comme à toutes les époques où le monde est déchiré, menacé. Il ne saurait y avoir d'humanisme véritable si l'on ne tient compte des valeurs durables offertes par la pensée asiatique, et singulièrement par l'Inde. Sans doute l'Inde ne se résume pas au sanskrit. Je ne veux pas méconnaître l'importance qu'a eue à date ancienne le tamoul èn particulier, et à partir du Moyen Age certaines langues issues du sanskrit. Mais c'est en sanskrit qu'ont été rédigés la plupart des textes importants, là même où la source directe ne nous est plus accessible dans cette langue. Cette tradition prestigieuse devra donc demeurer comme un exemple d'une des hautes réalisations dans l'ordre de la culture humaine.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

VII

TRAVAUX RELATIFS A L'INDE FAITS EN FRANCE DANS LES DIX DERNIÈRES ANNÉES

L'activité en France a été retardée, comme partout, par la crise de l'édition : manque de papier, manque d'imprimeurs, manque d'argent. Maints travaux, achevés de longue date, n'ont pu paraître. Notre *Journal Asiatique* — qui est presque le seul organe où nous puissions verser des articles d'érudition — paraît fort lentement. Il a fallu réunir en deux fascicules les années 1943 à 1945, fascicules qui sont sortis seulement en 1947 ; depuis, deux fascicules annuels paraissent à peu près régulièrement.

Dans l'exposé qui suit, je me limiterai en principe aux ouvrages publiés, ou à ceux dont le manuscrit est prêt pour la publication. Voici d'abord ceux qui intéressent la périphérie, si je puis dire, du monde indien.

J. Bacot, président de la *Société Asiatique*, a publié en deux volumes une grammaire du tibétain littéraire. Bien qu'élémentaire, cet ouvrage est important, spécialement pour les indianistes, parce qu'il se fonde sur la méthode d'exposition traditionnelle au Tibet, laquelle dérive, comme on sait, de la méthode propre aux grammairiens indiens du sanskrit. Il serait instructif de voir si une pareille tentative pourrait s'appliquer chez nous à l'enseignement du sanskrit, lequel est toujours plus ou moins commandé par les habitudes de la grammaire gréco-latine.

Avec la collaboration de l'indianiste anglais F. W. Thomas, Bacot a également édité et traduit des chroniques tibétaines, à savoir les documents de Touen-Houang provenant de la mission Pelliot. Ce sont les plus anciens textes historiques actuellement connus pour le Tibet ; au point de vue linguistique, ils attestent un état de langue archaïque, qui diffère sensiblement des textes classiques.

CC-0. Agamnigam Digital Presevatlon Foundation, Chandigarh

Dans l'ordre des études koutchéennes, J. Filliozat, professeur à l'Ecole des Hautes Etudes, a poursuivi la publication, commencée par Sylvain Lévi, des fragments en langue koutchéenne conservés à la Bibliothèque Nationale. C'est ce qu'on appelait naguère encore le tokharien B, mais les dénominations changent vite dans cette philologie mouvante, qui est le siège de vives controverses. Les fragments ici édités sont d'ordre médical ou magique pour la plupart. Ils avaient déjà été publiés en général lors de leur découverte, mais une lecture plus attentive a permis d'améliorer le déchiffrement, de même que le progrès général de ces études autorise aujourd'hui une traduction mieux assurée. Ces documents, qui datent sans doute des VIe, VIIe et VIIIe siècles de notre ère, sont précieux pour montrer l'expansion de la culture indienne en Asie Centrale, car ce sont tous des traductions du sanskrit. L'un est inspiré de la *Carakasamhitâ*. Un autre contient la version koutchéenne du *Yogaçataka*, compendium de médecine que la tradition attribue à Nâgârjuna. Un autre enfin est de l'astrologie utilisée à des fins de magie noire, et ressemble beaucoup au *Kaksaputa*, texte magique en sanskrit, également attribué à Nâgârjuna.

Le problème de l'expansion indienne amène naturellement vers l'Asie sud-orientale. On sait que, depuis la fondation de l'Ecole d'Extrême-Orient à Hanoï (et même avant), les érudits français ont exercé une sorte de monopole sur les études indochinoises. Deux ouvrages de caractère historique sont à signaler : l'un est la continuation du recueil des inscriptions du Cambodge, éditées et traduites par G. Coedès, directeur honoraire de l'Ecole. Le travail, commencé jadis par Barth et Bergaigne, continué par Finot, est proche de sa fin maintenant, et déjà toutes les inscriptions connues sont collationnées et traduites. A côté d'épigraphes en langue khmère, d'autres, en grand nombre, sont en sanskrit ; il y a des *praçastis* en pur style *kâvya*, qui ne dépareraient pas les meilleurs spécimens du genre, dans l'Inde continentale.

Au même auteur est due aussi la première histoire détaillée qu'on possède de l'Inde extérieure. Il s'agit d'un historique des royaumes « hindouisés » d'Indochine et d'Insulinde. L'influence indienne se marque à bien des faits : l'importance de l'élément sanskrit et pâli dans le vocabulaire de ces peuples, la persistance de certaines traditions brahmaniques, le ralliement religieux autour du *Hînayâna*, la présence de monu-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

ments apparentés à ceux de l'Inde, enfin la pénétration du *Dharmaçâstra* et de l'administration de type indien. Coedès suit la relation des faits depuis les origines, c'est-à-dire l'Etat du Fou-nan au 1er siècle A. D., jusqu'à la prise de Malacca par les Portugais en 1511, qui marque la fin de l'influence indienne.

Malgré des difficultés parfois dramatiques, l'Ecole française d'Extrême-Orient a poursuivi ses travaux, sous l'impulsion de son nouveau directeur Paul Lévy. Les fouilles d'Oc-eo dans le delta du Mékong ont mis au jour de manière inattendue d'innombrables objets de provenance diverse, parmi lesquels des sceaux gravés d'inscriptions sanskrites. Ce site, qui se relie à l'empire pré-khmèr du Fou-nan, a fait l'objet d'un travail de description et d'interprétation très approfondi, par L. Malleret. A ces fouilles se laissent comparer, au moins par la datation archéologique, celles entreprises à Pondichéry, en partie par les Français, en partie par les Anglais. Au lieu dit Arikamedu (Vîrapatnam), on a découvert notamment des poteries romaines, des poteries indiennes en partie d'influence romaine. Il y a eu sans doute un comptoir romain dans cette région aux débuts de notre ère. Les inscriptions tamoules qu'on y a trouvées sont les documents datés les plus anciens qu'on possède en cette langue. Nous sommes sans doute au début d'une longue suite de trouvailles.

Dans le domaine de l'histoire de l'art, il faut signaler un livre de Ph. Stern, conservateur du Musée Guimet, sur *L'art du Champâ* : il propose, comme il avait fait antérieurement pour Angkor, une chronologie dont la base lui est fournie par l'examen des styles successifs dans la décoration. A Coedès, on doit une sorte de guide descriptif et historique, *Pour mieux connaître Angkor*. Au regretté H. Parmentier, deux volumes sur *L'art khmèr classique*, dont on sait à quel point l'inspiration indienne l'a marqué. Une comparaison entre l'architecture de l'Inde et l'architecture de l'Extrême-Orient a fait l'objet d'une étude par H. Marchal.

A l'autre bord de la zone d'influence indienne, en Afghânistân, les fouilles de la *Délégation archéologique française*, qui furent inaugurées après l'autre guerre sous la direction de A. Foucher, ont abouti successivement aux découvertes sensationnelles du monastère de Hadda, des antiquités bouddhiques de Bâmyân et de Bêgrâm [Kâpiçî]. Elles ont été interrompues par la dernière guerre où a trouvé la mort, de

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

manière dramatique, J. Hackin, qui avait succédé à Foucher comme directeur. Le travail a repris sous la direction de R. Ghirshman. Les fouilles de Bêgrâm ont amené au jour, entre autres, une série d'ivoires de la plus grande beauté, qui attestent un art comparable à celui de Sâñcî et de Mathurâ. « Bêgrâm », que Foucher avait justement identifié à l'antique Kâpiçî des textes sanskrits, le centre du royaume de Kâpiça, a dû être une sorte de capitale à l'époque des Kusâ*n*as. On a pu reconnaître les traces de trois cités superposées ; la plus intéressante est la seconde, où l'on a retrouvé en abondance des monnaies de la dynastie de Kaniska, depuis Kaniska lui-même jusqu'à Vâsudeva.

Or Ghirshman avait découvert en Iran une inscription du roi sassanide Shâpûr Ier, qui se flattait d'avoir détruit Bêgrâm au milieu du IIIe s. de notre ère. Quel était le prince de Bêgrâm à cette époque ? Ce devait être le dernier de la dynastie de Kaniska, ce Vâsudeva dont le nom semble devoir s'identifier au Vehsadjan des sources arméniennes, au Po-tiao des sources chinoises. Si la fin de la dynastie est bien du milieu du IIIe siècle, comme il apparaît que la dynastie a duré près de cent ans, il s'ensuit que l'avènement de Kaniska doit remonter au milieu du second siècle, très exactement à l'an 144 A. D. Si les déductions de Ghirshman sont plausibles, un point final sera mis à une question brûlante, qui a fait l'objet de controverses interminables. Dans son ouvrage *Bégram : Recherches sur les Kouchans*, Ghirshman résume les découvertes archéologiques et retrace sur de nouvelles bases l'historique de la dynastie. Dans un autre ouvrage, l'auteur poursuit son enquête sur les successeurs des Kusâ*n*as, les Chionites et Hephtalites originaires d'Asie Centrale. Il paraît qu'on a eu tort de les identifier aux Huns ; ce furent des souverains d'origine iranienne, qui se convertirent au bouddhisme et, loin de ravager les peuples qu'ils avaient conquis, semblent avoir eu souci d'encourager leur culture.

Un aperçu d'ensemble sur l'œuvre archéologique effectuée en Afghânistân, sa portée historique, a été écrit par A. Foucher, directeur honoraire de l'*Institut de Civilisation Indienne*. Ce sont deux volumes, accompagnés de planches, *La vieille route de l'Inde, de Bactres à Taxila*. On y trouve non seulement le rapport sur les premières fouilles afghânes, celles qui furent faites par les soins de Foucher en personne, mais une vaste description géographique et historique de ces régions du

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Nord-Ouest de l'Inde, qui ont été le siège de tant de pénétrations violentes ou pacifiques, d'un tel mélange de peuples et brassage de cultures. L'auteur prend les faits depuis la préhistoire et les conduit jusqu'à l'époque musulmane, en passant par les conquêtes iranienne et grecque. Il a lui-même longtemps foulé le sol de ces régions, il en connaît tous les recoins, et sait agrémenter de souvenirs personnels cet ouvrage érudit, qui résume les acquisitions de plusieurs générations de voyageurs, d'archéologues, de savants.

Pour en finir avec l'histoire, signalons par R. Grousset, l'historien bien connu de l'Asie, un nouveau manuel sur l'histoire politique de l'Inde (jointe à celle de l'Extrême-Orient), depuis les origines jusqu'au XVe siècle. C'est un remaniement, mis au point, de ses ouvrages antérieurs. Plus récemment, on doit au même auteur une édition entièrement renouvelée de son ouvrage *L'Inde* (*Les civilisations de l'Orient*), brillante synthèse où les questions d'histoire de l'art tiennent la place principale. L'histoire de la musique indienne, trop négligée en France depuis les temps de J. Grosset, a donné lieu à un ouvrage fort documenté de Mlle C. Marcel-Dubois, *Les instruments de musique dans l'Inde ancienne*. Les bas-reliefs indiens ont été étudiés par Mlle M. Hallade au point de vue de l'art de la composition.

Mlle M. Th. de Mallmann a achevé une vaste étude, en partie philologique, mais surtout iconographique, sur Avalokiteçvara. Cette figure complexe, envahissante, du panthéon bouddhique méritait assurément une monographie, s'attachant à suivre l'évolution du personnage jusque dans les pays où le bouddhisme s'est implanté, jusqu'au Japon et en Insulinde. L'auteur s'est efforcée de déterminer les origines d'Avalokiteçvara, qui paraît dériver de certaines représentations de Brahman et de Çiva ; elle a tenté, après bien d'autres, d'interpréter l'énigme que constitue son nom même. Enfin elle a décrit en détail l'évolution du personnage, le culte dont il a été l'objet.

Mlle J. Auboyer a décrit les peintures murales du Kondô de Hôryûji, dans le Japon des VI-VIIe siècles, pour déterminer les influences indiennes (elle fait intervenir ici l'art d'Elûrâ), les influences d'Asie Centrale, par l'intermédiaire de la Chine. D'autre part, elle a achevé un travail sur les représentations du trône dans l'art indien et les spéculations relatives au trône. Elle se propose de saisir la nature de la symbolique

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

complexe qui est à la base de ces conceptions, et de l'éclairer à l'aide des traditions littéraires, archéologiques, ethnographiques de l'Asie Centrale.

Mme O. Viennot a étudié tout ce qui se rapporte à l'arbre et plus spécialement au culte de l'arbre dans la littérature sanskrite et dans les monuments figurés. Elle cherche aussi à reconstituer les spéculations qui se sont créées au sujet de l'arbre envisagé comme symbole cosmique. Le rôle joué par le poteau rituel ou *yûpa* dans le sacrifice védique l'amène à une comparaison inattendue entre ce sacrifice et certains aspects de la légende du Buddha.

Les rapports entre l'Inde et le monde classique ont été l'occasion d'un travail par J. Filliozat, directeur d'études à l'Ecole des Hautes-Etudes. Il est parti de l'examen de certaines concordances, connues ou non connues, entre la médecine indienne et la médecine grecque. La théorie des humeurs comme source de maladies se retrouve de part et d'autre. De part et d'autre (cf. le traité hippocratique *Des vents*), le vent est conçu comme l'âme du cosmos et en même temps comme le principe moteur de l'organisme. Le *Timée* a conservé des traces de cette doctrine quand il enseigne que les maladies sont provoquées par le vent, par la bile, par la pituite ou phlegme. C'est presque une manière indienne de s'exprimer. Il ne saurait y avoir là coïncidence de hasard. Il y a eu emprunt, mais dans quel sens ? A moins qu'on ne doive supposer l'utilisation d'une source commune. A cette occasion, Filliozat décrit les relations qui ont existé entre l'Inde et le monde méditerranéen depuis les plus lointaines origines, éventuellement déjà depuis Mohan-jo-*D*aro, jusqu'à l'ère chrétienne. L'isolement de l'Inde s'avère décidément être un mythe.

Cet ouvrage est le complément naturel d'un autre livre où l'auteur soumet à un examen nouveau les notions médicales, les noms de maladies, qui sont disséminés à travers la littérature védique et particulièrement dans l'*Atharvaveda*. Ce travail permet de conclure, d'une part, qu'il y avait à l'époque du Véda des connaissances médicales déjà précises ; d'autre part, que ces connaissances coïncident souvent avec celles qui apparaîtront plus tard dans Suçruta et Caraka. Il n'est plus possible de considérer que les théories indiennes se sont formées à basse époque, et sous l'influence de la médecine grecque. En particulier la spéculation sur les souffles, à base

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

partie physiologique, partie cosmologique, sur laquelle reposent les textes médicaux classiques, est de provenance védique. Dans ce domaine comme dans d'autres, le Véda est à l'origine directe de l'évolution qui a suivi.

L'extension de la culture indienne s'est opérée surtout par l'intermédiaire de la propagande bouddhique. C'est donc l'examen des travaux relatifs au bouddhisme qui requiert nôtre attention. D'abord la grande bibliographie analytique du bouddhisme, qui fut inaugurée par le regretté J. Przyluski ; elle avait cessé de paraître en 1937. Un fort volume, consacré à l'ensemble de la production des dix dernières années, est prêt à sortir. Mlle M. Lalou, directrice d'études à l'Ecole des Hautes-Etudes, qui dirige maintenant l'entreprise, a maintenu autant que les circonstances le permettent une collaboration internationale.

Le volumineux ouvrage de P. Mus, professeur au College de France, sur le Borobudur, est en dehors de nos limites chronologiques. Mais nous avons, du même auteur, une étude sur les sources sanskrites conservées dans les traditions bouddhiques de Birmanie. Il a pris pour centre philologique de la démonstration un recueil d'une centaine de *kârikâs* relatives aux *sadgatis*, c'est-à-dire aux six destinations des êtres sujets à transmigrer. Ce texte, attribué à Dhârmika Subhûti, est de ceux que la tradition relie au nom fameux d'Açvaghosa. Il a joui de quelque fortune dans l'Asie du sud-est, où on l'a associé à l'*Abhidharma* sanskrit. On le retrouve aussi en pâli, soit isolé, soit inséré dans un traité important du pâli birman, la *Lokapaññatti*, qui remonte elle-même à une *Lokaprajñapti* sanskrite.

A. Bareau s'est livré à un examen attentif de la notion d'*asamskrta* (pâli *asamkhata*) dans le canon pâli et spécialement dans l'*Abhidhamma*. Il a relevé tous les termes, tous les contextes auxquels s'applique le mot *asamskrta*, de manière à en serrer d'aussi près que possible la valeur : cette étude philologique n'est pas sans importance pour qui veut déterminer le concept de transcendance en bouddhique.

Nous pouvons compter parmi les nôtres, quoique étant de nationalité belge, l'abbé E. Lamotte, professeur à l'Université de Louvain, qui fut élève de Sylvain Lévi comme la plupart d'entre nous. Lamotte s'est concentré depuis une dizaine d'années sur la littérature du *Mahâyâna*, notamment celle des Yogâcâras et des Mâdhyamikas. D'après les versions tibé-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

taines et chinoises, il a traduit un texte important d'Asanga, perdu en sanskrit, le *Mahâyânasamgraha* ainsi que ses commentaires. La version française de Lamotte est truffée de termes sanskrits restitués, qui sont précieux pour le comparatiste et garantissent en quelque sorte son authenticité. Puis, l'auteur s'est attelé à une œuvre plus vaste encore, le *Mahâprajñâpâramitâçâstra* ou Traité de la grande éminence de sagesse, par Nâgârjuna, également accessible à travers des versions tibétaines et chinoises. Deux volumes sont parus. Les travaux de Lamotte sont précieux, non seulement par la traduction, plus précise que celles (si utiles d'ailleurs) de son maître La Vallée Poussin, mais encore par la somme d'annotations, qui en font une véritable encyclopédie de la scolastique bouddhique.

Dans un ordre de faits plus général, J. Bacot a écrit une brève mais personnelle étude sur la vie et la doctrine du Buddha. A. Foucher, dans un ouvrage plus vaste, a repris le vieux problème de l'historicité du Buddha, qu'il éclaire, non seulement par un nouvel examen des sources littéraires, mais surtout par la confrontation de ces sources avec les témoignages archéologiques sur les sites où s'est jouée la carrière du Buddha, les « huit endroits précis de la plaine gangétique (où) ruines et paysages nous conservent le cadre de la vie de Çâkyamuni ». Il en résulte un dosage tout nouveau, subtilement établi, de la part de légendes et de la part de réalité dans cette biographie composite.

Au Dr A. Migot, on doit un travail consciencieux sur Çâriputra, le disciple du Buddha. Un savant chinois résidant à Paris, Lin Li-kouang, a retracé avec une exemplaire application le problème des sectes bouddhiques, leurs doctrines, les langues dont elles se servaient ; la documentation est surtout chinoise et tibétaine. Le point de départ de sa recherche lui a été fourni par le *Saddharmasmrtyupasthâna Sûtra*, énorme compilation dont l'original est perdu. Dans cet ouvrage sont disséminées des stances morales, du type de celles du *Dhammapada*, mais au nombre de plusieurs milliers : S. Lévi avait retrouvé au Nepâl un manuscrit donnant le texte sanskrit de ces stances, comme un ouvrage autonome sous le titre de *Dharmasamuccaya*. Utilisant ce document fort défectueux et le comparant aux versions chinoises et tibétaine du *Sûtra*, Lin Li-kouang a entrepris de restituer un texte correct et d'en donner une traduction commentée.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Un premier volume est paru, l'ensemble achevé en manuscrit. Par malheur, une mort prématurée, résultat des privations imposées par la guerre, a ravi à la science ce remarquable érudit.

Un jeune historien de Chandernagor, R. C. Mitra, a exposé la manière dont le bouddhisme a progressivement disparu de l'Inde et les causes de cette disparition : ses conclusions très nuancées viennent au terme d'un dépouillement aussi complet que possible des sources épigraphiques et littéraires.

Le projet a été formé de doter la France d'une traduction générale des œuvres canoniques en pâli, en prenant pour base non le texte de la *Pâli Text Society*, mais celui que l'Institut bouddhique de Phnom-Penh édite en caractères *mûl*, avec version cambodgienne. L'entreprise sera longue, le succès incertain. Mais le premier volume est paru, contenant le début du *Dîgha-Nikâya*, avec l'original pâli en caractères romains et la traduction française en regard. Les premiers collaborateurs sont J. Bloch, J. Filliozat et moi-même.

Un instrument de travail fort précieux pour les étudiants est la nouvelle édition et traduction annotée des inscriptions d'Açoka, par J. Bloch, avec une introduction historique et linguistique. C'est un travail de mise au point venant au terme de nombreuses études fragmentaires, d'approches parfois tendancieuses.

Le Hollandais J. de Jong a préparé à Paris et publié en français une traduction d'un texte difficile de Candrakîrti, la *Prasannapadâ*, commentaire d'un traité de Nâgârjuna ; il a donné les portions non encore traduites par Schayer et par d'autres bouddhisants.

L'indianisme entier est concerné par la publication d'un nouveau catalogue des manuscrits sanskrits de la Bibliothèque Nationale, par les soins de J. Filliozat. Ce fonds fort riche, le plus anciennement constitué en Europe (p. 40), n'avait pas encore été inventorié de manière satisfaisante ; il importait notamment de décrire les acquisitions assez considérables des quarante dernières années. Le premier fascicule (seul paru) traite des manuscrits bouddhiques, qui sont en partie ceux dont Burnouf obtint copie de Hodgson, le résident anglais à Katmandu, et qui servirent à fonder les études bouddhiques selon la tradition septentrionale.

La linguistique dravidienne est représentée par un manuel pratique de tamoul, thèmes, versions, rudiments de gram-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

maire, par P. Meile, professeur à l'Ecole Nationale des Langues Orientales. Et surtout par un ouvrage bref, mais de grande portée, *Structure grammaticale des langues dravidiennes*, par J. Bloch, professeur au Collège de France. C'est la première fois depuis Caldwell, c'est-à-dire depuis 90 ans, qu'est abordé l'examen comparatif de ces langues. Sans chercher à relier le dravidien à d'autres familles linguistiques, sans vouloir non plus retrouver un problématique archétype du dravidien commun, l'auteur résume les traits qui caractérisent ce groupe de langues, donnant sa physionomie si particulière à la morphologie et à la syntaxe. J. Bloch utilise non seulement les grandes langues littéraires, mais aussi les petits dialectes moins connus, qui n'ont jamais été mis à leur place dans une étude d'ensemble et sont les témoins d'un développement avorté.

Les travaux sur le moyen indien ont été interrompus par la mort prématurée de Luigia Nitti. Mme Nitti s'était attaquée à un problème difficile, à peine abordé depuis Pischel, celui des grammairiens du prâkrit. Décrivant, situant les œuvres, déterminant les interrelations et les sources, elle vise à préciser aussi quelle sorte de modèles littéraires les auteurs avaient sous les yeux, en fonction de quelles œuvres ils ont édifié des grammaires. Parallèlement, Mme Nitti a édité deux textes grammaticaux, le *Prâkrtânuçâsana* de Purusottamadeva, entièrement inédit, et le *Prâkrtakalpataru* de Râmaçarman, déjà publié en partie par Grierson. Ainsi se trouve exactement située et connue l'école dite « orientale » des grammairiens prâkrits, qui a développé, créé peut-être la doctrine en ce qui concerne les dialectes « mineurs ».

Durant ces dix dernières années, A. Minard, professeur à l'Université de Lyon, a poursuivi en silence une vaste recherche sur le *Çatapatha-Brâhmana*, texte capital de la prose védique dont il avait antérieurement décrit la syntaxe. Partant de l'examen des *pratîkas* qui figurent en tête de chaque *kandikâ* (ce sont même les seuls *pratîkas* qui soient attestés pour un texte de prose), il en est venu à des constatations et des découvertes de grande portée sur la composition même du texte, sa structure et ses divisions internes, sur l'accentuation (dont il dénonce le caractère purement graphique, contrairement à une opinion assez répandue qui verrait un transfert authentique d'accent entre le Véda proprement dit et le *Brâhmana*). Le premier volume est seul paru jusqu'à pré-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sent, consacré à des questions d'accent : la démonstration est dure à suivre, rendue plus dure encore par le style ramassé, inflexible, de l'auteur. Mais il y a les notes, surabondant de faits intéressant la linguistique, le philologie, le rituel, avec, au passage, maintes traductions d'Eggeling améliorées ou rectifiées. Depuis les recherches de Bergaigne et d'Oldenberg sur la *Samhitâ*, on n'avait jamais examiné la constitution d'un texte indien avec pareille pénétration.

La grande Épopée, et singulièrement le *Mahâbhârata*, a été étudiée par Ch. Autran, avec le dessein de montrer comment s'y trouvent repris des thèmes de folklore communs à tous les peuples de l'antiquité orientale. Les sources du *mahâkâvya* ont été décrites par B. K. Balbir, de Delhi, dans une étude sagace et patiente qui a pris comme « exemple » le *Çiçupâlavadha* de Mâgha.

C'est surtout la philosophie sanskrite qui a attiré les chercheurs. Mlle L. Silburn devrait figurer ici en tête, ayant traduit ces dernières années, d'abord la *Pañcadaçî*, un traité fort populaire du *Vedânta* médiéval ; ensuite deux textes qui relèvent du çivaïsme du Kaçmîr, le *Paramârthasâra* d'Abhinavagupta et les *Çivasûtras* avec le commentaire de Ksemarâja : c'est la première fois qu'est abordée en France, et même, peut-on dire, en Occident, l'étude attentive de ce mouvement important, rejeton aberrant du *Vedânta* croisé d'influences mystiques, qui même dans l'Inde n'a pas encore fait l'objet du travail approfondi qu'il mérite. Mlle Silburn a d'autre part examiné, sous le titre *Les théories du discontinu dans la philosophie indienne*, les conceptions de temps et de causalité dans les spéculations indiennes. Le sacrifice védique lui paraît un effort pour établir ou rétablir une structure, un temps, une continuité, dans les phénomènes dispersés, désagencés : c'est ce que traduit la personnalité mythique de Prajâpati, et que déjà les Hymnes transcrivaient quand ils parlaient de *dharma* et de *rta*. C'est, à date védique, l'acte qui construit la durée. Mlle Silburn a transporté cette observation dans le bouddhisme, où elle montre comment l'effort pour caractériser (et condamner) les structures (les *samskâras*) s'explique en partant de l'organisation védique du discontinu. A cette occasion, Mlle Silburn note l'affinité entre le vocabulaire bouddhique et celui des *Upanisads* et des *Brâhmanas*.

Mlle A. M. Esnoul, dans un travail sur la *Bhakti*, précise les caractères généraux, les origines, les tendances plus modernes

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de cette sorte de piétisme émotif, qui se retrouve à des étapes diverses de la mystique humaine, mais qui possède des traits spécifiques dans l'Inde.

A. Foucher a préparé une magistrale traduction, richement introduite et annotée, du *Tarkasamgraha* d'Annambhaṭṭa, le « classique » du *Nyâya* élémentaire. Il a utilisé trois commentaires, dont il donne de longs extraits (avec traduction). Ainsi nos étudiants disposeront pour la première fois d'un texte de *Nyâya(-Vaiçesika)* accessible en français, pourvu de tous les secours matériels que requiert une initiation à ce domaine, essentiel à connaître pour qui veut comprendre les bases rationnelles de la pensée indienne.

Dans l'ordre du *Vedânta* proprement dit, les thèses d'O. Lacombe sont au-delà des limites de cet exposé. Il convient de rappeler l'existence de plusieurs ouvrages vedântins publiés sous la direction du représentant en France de la *Râmakrishna Mission*, le *svâmin* Siddheçvarânanda, lui-même sanskritiste et bon connaisseur du *Vedânta* classique. Il y a notamment des traductions françaises de deux textes attribués à Çankara, le *Drgdrçyaviveka* et le *Vivekacûdâmani*. On peut rejoindre à cette entreprise, sur un plan purement érudit, la publication par divers auteurs d'une série d'*Upanisads*, plus ou moins brièvement annotées, avec le texte en *nâgarî* ; 8 d'entre elles sont parues jusqu'à présent.

Pour le *Yoga*, M. Eliade, qui a longtemps séjourné dans l'Inde, avait jadis écrit un ouvrage fort érudit sur les sources indiennes et extra-indiennes du *Yoga* classique, où il voyait une sorte de shamanisme. Il a repris la question dans un ouvrage plus souple, à l'usage d'un public plus étendu, *Techniques du Yoga*. Il montre que des pratiques de *Yoga* se rencontrent un peu partout dans l'Inde (où elles sont « une dimension spécifique de la spiritualité indienne ») et dans des pays d'influence indienne. L'auteur y voit un fait d'origine anâryenne, une forme de spiritualité archaïque définissable par un thème primitif connu, la création de « fossiles vivants ». Mais l'Inde y a ajouté une philosophie ambitieuse et une tension exceptionnelle.

Pour les recherches sur les littératures modernes, il faudrait signaler l'ouvrage qu'achève sur le *Râmâyana* de Tulsî Dâs Mlle Ch. Vaudeville, qui a passé plusieurs années dans l'Inde. Elle a pu préciser bien des points relatifs à la composition et aux sources du poème hindî. Parmi les sources, sont en évi-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dence des textes sanskrits, l'*Adhyâtmarâmâyana*, le *Bhâgavatapurâna*, plusieurs ouvrages râmaïtes ou çivaïtes. Elle a montré comment l'ouvrage s'est constitué, quelles sont les parties anciennes, les parties plus récentes, comment les procédés, la répartition des « leaders » s'apparentent aux artifices de la *kathâ* sanskrite. En complément à ce travail, Mlle Vaudeville a traduit (pour la première fois en français) la portion la plus caractéristique du poème, à savoir l'*Ayodhyâkânda*.

Il faudrait évoquer ici les œuvres nombreuses de G. Dumézil qui intéressent toutes plus ou moins directement les études védiques ; nous en avons dit un mot ailleurs (p. 55). L'une d'elles, la plus récente, décrit un personnage divin du Véda, Aryaman, où Dumézil voit judicieusement un dieu des Aryas, c'est-à-dire du « corps social ».

Nous avons également mentionné ailleurs (p. 99) l'important ouvrage que R. Schwab a consacré aux influences exercées par l'Orient, plus particulièrement par la littérature sanskrite nouvellement « découverte », sur les écrivains romantiques et leurs successeurs immédiats. L'histoire de l'indianisme, à laquelle les indianistes n'attachent pas toujours l'intérêt qu'elle mérite, reçoit là un éclairement propre à les encourager dans la valeur humaine de leur mission.

Dans le souci de fournir ici une information complète, donc mieux utilisable, je me permets de mentionner pour terminer cette revue sommaire mes propres publications.

L'étude des grammairiens sanskrits est un des domaines attirants de nos études, et qui n'a guère reçu, au moins en France, l'attention qui lui est due. En éditant et traduisant la *Durghatavrtti* de Çara*n*adeva, texte pâ*n*inéen du XIIe siècle (déjà édité, mais d'une manière non tout-à-fait satisfaisante, par Ga*n*apati Çâstrî), j'ai eu l'occasion de définir maintes doctrines de l'école, au point où une longue élaboration les a acheminées. Comme une sorte de développement à l'introduction du précédent ouvrage, j'ai publié un répertoire alphabétique des termes techniques de grammaire ou de raisonnement grammatical utilisés par les grammairiens indiens depuis Pâ*n*ini, y compris les auteurs des *Prâtiçâkhyas*. Chaque discipline devrait se constituer un lexique analytique de sa terminologie, comme l'a été depuis longtemps le *Nyâyakoça*, malgré ses lacunes, pour la philosophie. Dans le même ordre d'études, j'ai commencé la publication d'une version française de

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pânini, en prenant pour base et truchement la *Bhâsâvrtti* de Purusottamadeva, excellent commentaire d'époque plus récente que la *Kâçikâ*.

Dans l'ordre du védisme, outre un choix de traductions d'hymnes à l'usage du grand public, j'ai réuni ce qu'on sait et ce qu'on peut raisonnablement présumer sur les *Écoles védiques*, leur formation, leurs subdivisions, leurs doctrines, et ce qu'elles laissent entrevoir sur le problème de la constitution du Véda.

Du côté des études littéraires, une traduction française de la *Kâvyamîmâmsâ* de Râjaçekhara, préparée par la regrettée N. Stchoupak (qui trouva une mort prématurée dans les angoisses de ces années de guerre), a été revisée et éditée par mes soins. Ce traité se distingue d'autres œuvres de poétique par des enseignements curieux sur la pratique poétique, sur les licences et les emprunts ; elle contient un large choix de stances inédites. Pour un public plus étendu, j'ai publié une *Anthologie sanskrite*, faite de textes de toute époque intéressant la religion, la philosophie et les diverses techniques ; ainsi qu'un bref ouvrage sur *La civilisation de l'Inde ancienne* (d'après les textes sanskrits).

Notre *Institut de Civilisation Indienne* a formé le projet de rédiger un manuel général d'indianisme ; on y trouvera tout ce qu'il importe de savoir sur l'Inde ancienne (et éventuellement, ses prolongements modernes) en matière d'histoire, de religions, de littératures, etc. Le premier tome de cette œuvre, qui en comprendra trois, est paru, par les soins de J. Filliozat associé à moi-même, et avec la coopération de P. Meile, A. M. Esnoul, L. Silburn ; d'autres collaborateurs s'adjoindront pour la suite.

Voilà l'activité résumée de ces dernières années. On peut dire que l'indianisme français n'a pas été improductif, si l'on tient compte surtout des difficultés du moment. Il ne s'est pas limité à la recherche érudite ; il a visé à être fidèle à sa mission entière, qui est de faire connaître à un large public le vrai visage de l'Inde et de sa civilisation.

Si nous ne nous préoccupions pas de préparer des vocations, ou même de simples curiosités de bon aloi, un jour viendrait où la recherche elle-même serait tarie. Mais cette recherche demeure la meilleure part de notre action. Nous n'avons pas les facilités qu'offre l'Inde avec ses bibliothèques inépuisables, l'ambiance d'une tradition vivante. Il nous suffit que l'in-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dianisme français d'aujourd'hui, héritier d'une lignée de savants éminents qui se sont succédé sur plus d'un siècle, occupe une place honorable, tant par rapport à l'orientalisme en général, que par rapport à l'indianisme des autres pays d'Occident.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

VIII

L'INFLUENCE DE L'INDE ANCIENNE SUR LA PENSÉE FRANÇAISE

Comme l'Europe entière, la France a vécu depuis la fin de l'antiquité sur certaines images de l'Inde qui lui furent léguées par les écrivains grecs et latins. Ces images peu à peu aboutirent à une vision passablement fantastique, l'Inde des merveilles, dont l'initiateur avait été Ctésias, le médecin grec d'Artaxerxès.

Il n'y eut guère de contact direct jusqu'au XVIe siècle. On signale un missionnaire français au XIIIe s., Jourdain de Séverac. Au XVIIe s. apparaissent des personnages de plus d'étoffe, Tavernier qui visita cinq fois l'Inde, Bernier qui observa attentivement les mœurs de plusieurs provinces, Chardin, d'autres encore. Dans leurs relations substantielles ne manquent pas certains aperçus concernant la culture et les antiquités. Néanmoins aucun d'entre eux n'a eu d'accès véritable à ce que les Grecs dénommaient « la sagesse de l'Inde ». Les contes du *Pañcatantra* ont connu au Moyen Age une extraordinaire diffusion de par le monde ; ils ont pénétré par voie orale ou écrite dans maintes littératures. Mais le véhicule fut d'abord une version pehlevie, puis des versions arabes et persanes. L'original sanskrit demeurait ignoré. Et quand La Fontaine, au XVIIe s., dit avoir puisé une grande partie de ses fables dans celles du sage indien Pilpay (entendez sans doute Vidyâpati), c'est un intermédiaire arabe du VIIIe s., *Kalîla wa-Dimna*, qui lui en fournit la matière ; il ne peut soupçonner l'existence d'un recueil sanskrit.

Au XVIIIe s., il s'en est fallu de peu que le mystère de l'Inde ancienne ait été percé, et que cette chance ait été donnée à un Français. Le climat est favorable en France pour les recherches orientales. Autour de l'Encyclopédie, un groupe

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

actif d'écrivains, de philosophes, sont résolus à battre en brèche les prétentions de l'Eglise ; ils veulent démontrer que d'autres peuples ont eu, comme le peuple judéo-chrétien et avant lui, des « révélations », des *çrutis*, comme diraient les Indiens ; qu'ils ont éprouvé un sentiment religieux de valeur au moins égale à celui dont les chrétiens s'arrogent le monopole. L'Eglise, pour sa part, se défend par les mêmes armes, souhaite prouver que les religions orientales n'ont pas l'antiquité fabuleuse qu'on leur attribue, qu'elles sont au surplus entachées d'idolâtrie. En somme, des deux côtés, l'Inde est surtout le prétexte à des polémiques. Par bonheur, les missionnaires zélés que l'Europe envoie dans l'Inde du Sud ont souvent des préoccupations plus désintéressées, une vue plus objective que celle à quoi les inclinent les directives qu'ils reçoivent. C'est ainsi que plusieurs jésuites français de la mission dite du Maduré ont eu une connaissance assez précise du sanskrit. Le P. Pons rédigea en latin une grammaire sanskrite, traduisit l'*Amarakoça*, envoya à Paris un lot important de manuscrits : ce fut le premier fonds sanskrit constitué dans une bibliothèque d'Occident. Le P. Coeurdoux fut l'un des premiers à reconnaître la parenté du sanskrit avec les langues classiques. Mais les trouvailles de ces obscurs devanciers demeuraient inédites ou enfouies dans des publications peu connues ; les esprits n'étaient pas prêts à recevoir les leçons de l'Orient.

Quelques voyageurs connurent aussi des occasions favorables. L'astronome Le Gentil qui vint à Pondichéry acquit de précieux renseignements sur l'astronomie indienne au contact d'un érudit tamoul, Maridâs Poullé. Ce même érudit, qui avait traduit en français le *Bagavadam*, une adaptation tamoule du *Bhâgavatapurâna*, fut aussi en relations avec un historien de la Haute Asie, De Guignes. Grâce aux passages du *Bhâgavata* concernant les dynasties princières, les *sûrya-* et *soma-vamças*, De Guignes put esquisser pour la première fois un tableau de l'histoire ancienne de l'Inde. Ce tableau n'est pas sans erreurs graves, mais il était malaisé de faire mieux avec les resssources dont disposait l'historien français. Comme l'a montré J. Filliozat, on lui doit une découverte dont on fait crédit d'ordinaire à William Jones : dès l'année 1772, il reconnut en effet dans le nom de Candragupta le Maurya, nom que le texte tamoul lui fournissait sous la forme Sandraguten, le Sandrakottos des historiens grecs, l'homme

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

qui avait libéré l'Inde de la domination des successeurs d'Alexandre. Ce synchronisme est la clef de voûte de la chronologie indienne aux hautes époques.

Un autre voyageur, Anquetil Duperron, en 1754 s'embarquait pour l'Inde, à vingt ans, seul, sans mission officielle. Son but était de retrouver à la fois les Védas et les textes sacrés de l'Iran. Rarement on a vu une volonté plus tenace, plus courageuse que la sienne. Il ne put réussir toute sa tâche ; à défaut des Védas il dut se rabattre sur les *Upanisads*, auxquelles lui donna accès une version persane du XVIIe s. Lui-même allait, un demi-siècle plus tard, en donner une version latine, qui demeura pour longtemps, jusqu'à Deussen, la plus complète, sinon la plus exacte. C'est à travers elle que Schopenhauer prit avec la pensée de l'Inde un contact qui devait marquer de façon décisive dans sa vie et dans son œuvre. Mais à cette date, c'est-à-dire au seuil du XIXe s., déjà l'indianisme avait pris naissance officiellement, pour ainsi dire, avec les travaux philologiques de Wilkins et de Jones.

En France, cependant, les découvertes d'Anquetil restaient méconnues ou contestées : « nul n'est prophète en son pays ». Le texte du *Zend-Avesta* qu'il avait ramené des communautés parsies de Bombay était considéré comme un faux. Et bien que les manuscrits du Véda aient été déposés à la Bibliothèque Royale depuis 1731, le Véda restait lettre morte, en France comme dans tout l'Occident. Voltaire, qui était assez curieux de religion et de philosophie indiennes, prenait encore le sanskrit (*sanskretan* ou *sanskroutan* comme on disait alors) pour un texte.

Bien que l'Angleterre fût mieux placée que tout autre peuple, grâce aux travaux de Wilkins et de Jones, que devaient suivre bientôt ceux de Colebrooke, pour recueillir le bénéfice des études indiennes, bien que la France, à la suite des guerres malheureuses du XVIIIe s., ait perdu presque toutes ses positions politiques en Asie, c'est elle néanmoins, à partir de 1800, qui tend à devenir le centre de l'orientalisme naissant. On se met à inventorier les manuscrits indiens qui s'accumulaient à la Bibliothèque Nationale. Les *Asiatic Researches* publiées à Calcutta sont aussitôt traduites en français, comme le sont les textes sanskrits publiés par Wilkins et Jones. Les Allemands Klaproth, Lassen (le fondateur de l'indianisme allemand), les frères Schlegel (indianistes l'un et l'autre avec

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des tempéraments divers), Bopp enfin qui allait créer la grammaire comparée tout en se manifestant comme sanskritiste, — tous venaient à Paris. La *Société Asiatique* de Paris devait être la première à se constituer en Europe, devançant de plusieurs années celle de Londres. La première chaire de sanskrit créée en Occident était celle du Collège de France, instaurée au bénéfice de Chézy, qui avait appris le sanskrit seul, se faisant pour son usage une grammaire et un dictionnaire et qui allait être en France le premier éditeur et traducteur de *Çakuntalâ*. Il faut lire dans la préface de son livre le récit de ses peines, sa récompense quand il put enfin déchiffrer les stances lyriques du drame indien. Mais Chézy, malgré ses mérites, n'était encore qu'un amateur. Pour établir l'indianisme sur des bases solides, il fallait un grand philologue. Ce fut Eugène Burnouf, qui succéda à Chézy en 1832.

Le nom de Burnouf est moins connu en France et dans le monde que celui de Champollion. L'interprétation des textes indiens n'est pas aussi spectaculaire que le déchiffrement des hiéroglyphes ou des cunéiformes ; elle ne réside pas aussi précisément dans l'activité d'un seul homme. Mais elle exige peut-être plus de dons encore. Burnouf, fondateur de la philologie avestique, inaugura l'étude scientifique du bouddhisme. Dès l'âge de 22 ans, dans son *Essai sur le pâli* écrit en collaboration avec Lassen, il démontrait que le pâli était une langue dérivée du sanskrit selon un processus évolutif qu'il retraçait avec rigueur. Son *Introduction à l'histoire du buddhisme indien* est plus importante encore ; elle a ouvert l'accès à l'ensemble de la littérature du *Mahâyâna*, et on la consulte aujourd'hui encore avec profit.

Cependant Burnouf n'a pas rempli toute sa destinée. Mort à 50 ans, la masse d'inédits qu'il a laissés atteste les voies fécondes où le portaient sa recherche et son enseignement. Ses leçons sur le Véda avaient attiré autour de sa chaise les forces vives de l'indianisme d'alors. Parmi les Français, A. Régnier qui devait être le premier en date des éditeurs de *Prâtiçâkhyas* (le début du travail est de 1856, un an avant Weber, plusieurs années avant Whitney et Max Müller), Barthélemy Saint-Hilaire, qui devait dès 1855 décrire le *Sâmkhya* en détail pour la première fois. Si Burnouf avait vécu davantage, s'il ne s'était pas, par une discrétion excessive, effacé devant tel de ses collègues ou de ses élèves, il aurait

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

eu la gloire d'éditer le R*gveda*, de le traduire peut-être, mieux assurément que ne pouvait le faire l'honnête Langlois crispé sur *Sâyana*. Son comportement de philologue minutieux ne l'empêchait pas d'être sensible à l'aspect humain de sa mission. Dans sa leçon inaugurale, il disait « c'est l'Inde avec sa philosophie et ses mythes, sa littérature et ses lois, que nous étudierons dans sa langue. C'est plus que l'Inde, c'est une page des origines du monde, de l'histoire primitive de l'esprit humain, que nous essayerons de déchiffrer ensemble ». Vers la même époque que les œuvres de Burnouf se situe aussi l'admirable *Histoire de la littérature hindoui et hindoustani* par Garcin de Tassy, encore un ouvrage qui fait époque dans l'histoire littéraire de l'Inde et qui, sur bien des points, n'a pas été remplacé.

On a peine à se représenter aujourd'hui, dans notre monde décoloré, l'atmosphère d'enthousiasme, d'ardeur juvénile, dans lequel se développèrent les études indiennes. L'intérêt scientifique qui s'est porté sur l'Inde a coïncidé avec le romantisme, a baigné dans les élans, les naïvetés aussi et les excès de cette époque. C'est peu de dire qu'il a coïncidé : il a été un aspect du romantisme. Après l'antiquité retrouvée, au XVIe siècle, ce fut comme une seconde Renaissance, l'Orient retrouvé. On croyait atteindre enfin au mystère des origines de l'humanité : avec les premières écritures, les premières spéculations, on pensait assister aux balbutiements de l'âme primitive. C'est un vrai service qu'a rendu à nos études Raymond Schwab qui, sous le titre significatif de *Renaissance Orientale*, précise le bilan de l'orientalisme durant un siècle, de 1771 à 1870, montrant l'empreinte de la pensée asiatique, et singulièrement de la pensée indienne sur les écrivains de plusieurs pays d'Europe et notamment de France. Loin d'être un décor, un placage exotique, l'orientalisme a été chez beaucoup, chez les plus grands, la révélation d'un humanisme nouveau, d'une approche aux profondeurs de l'être, « part abyssale et versant nocturne de l'esprit » comme dit quelque part M. Schwab. J'emprunte à ce livre une grande partie des informations qui suivent.

On considère souvent que l'orientalisme est né en Allemagne, parce que c'est là, nous dit-on, qu'il a trouvé le terrain le mieux préparé à le recevoir. Il est indéniable que les sources émotives, sentimentales de l'orientalisme, de l'indianisme en particulier, sont mieux apparentes en Allemagne qu'ail-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

leurs. Les travaux des érudits anglais y ont trouvé d'emblée une large audience, du temps de Herder et de Gœthe jeune, ensuite auprès des Schlegel, des Humboldt, de Schopenhauer, de Rückert, de Platen : humanistes, poètes se sont faits philologues pour comprendre les vieux textes. Le romantisme indianisant ou l'indianisme romantique, comme on voudra, trouve là-bas des échos mémorables. Si *Çakuntalâ* connut pareille fortune, c'est moins peut-être à la version de Jones qu'elle le doit qu'à la strophe lyrique dont Gœthe lui fit hommage :

7250

Willst du die Blüthe des frühen, die Früchte des späteren Jahres... (etc.).

Mais de là à considérer, avec Winternitz et autres, qu'il y ait une affinité profonde entre Indiens et Germains, à souscrire aux mots de L. von Schroeder « Les Indiens sont les romantiques de l'antiquité, les Germains le sont des temps modernes », ce nous semble excessif. Winternitz cite pour traits communs le panthéisme, le sentiment du Weltschmerz, l'amour de la nature. Mais ces traits se retrouvent dans tous les pays atteints par la vague romantique, qu'il s'agisse de la France ou de l'Italie autant que de l'Allemagne.

Il ne manque pas en France d'écrivains, et souvent considérables, qui ont exprimé sur l'Inde des sentiments où se reflète cette communion spirituelle. Les trois principaux poètes romantiques, Lamartine, Victor Hugo, Alfred de Vigny, ont été attirés ou troublés par le monde indien. Chez eux trois d'ailleurs la notion d'une âme individuelle diffuse dans l'univers, l'aspiration à un divin mal définissable, le besoin de s'exprimer tantôt sous forme d'hymne, tantôt sur le mode épique, autant de signes qui les apparentent instinctivement à l'Inde : de là leur émerveillement quand ils ont rencontré, à travers des traductions, les grandes œuvres sanskrites. Vigny décrit à plusieurs reprises son émotion dans son *Journal d'un poète*, dans ses Lettres. Dans le *Cours familier de littérature*, Lamartine reconnaît dans *Çakuntalâ* « un chef-d'œuvre de poésie à la fois épique et dramatique, qui réunit dans une seule action ce qu'il y a de plus pastoral dans la Bible, de plus pathétique dans Eschyle, de plus tendre dans Racine ». Non sans raison, J. Lemaître voyait dans les poèmes de Lamartine comme un pressentiment des Hymnes védiques. Quant à Victor Hugo, on le trouve plein de respect, un

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

respect quelque peu panique, devant les monuments littéraires de l'Inde, ce peuple de dieux, ces épopées gigantesques, où il sentait un univers à sa mesure, à sa démesure plutôt. L'un des poèmes de la *Légende des siècles*, *Suprématie*, est un libre développement de la portion narrative de la *Kena-Upanisad*. Les dieux incitent les meilleurs d'entre eux, Vâyu, Agni, Indra, à rechercher en quoi consiste la puissance mystérieuse du *brahman*. Ils vont, et le *brahman* les met tour à tour au défi de détruire un brin d'herbe qu'il expose à leurs yeux. Voici le passage relatif à Agni, dans la simplicité un peu rude de l'original :

tad abhyadravat / tam abhyavadat / ko 'sîti / agnir vâ aham asmîty abravît / jâtavedâ vâ aham asmîti / tasmims tvayi kim vîryam iti / apîdam sarvam daheyam yad idam prthivyâm iti / tasmai trnam nidadhau / etad daheti / tad upapreyâya sarvajavena / tan na çaçâka dagdhum... « (le *brahman*) courut à lui ; il l'interpella : qui es-tu ? — Je suis Agni, moi, dit-il ; je suis Jâtavedas, moi, dit-il. — Si tu es tel, quelle est ta force ? — Je puis brûler tout ici, tout ce qui est ici sur terre. Alors il déposa un brin d'herbe : brûle-le, dit-il. Alors (Agni) fonça en avant de toute sa vitesse. Et il ne put le brûler... »

Et voici ce que l'épisode devient dans la version colorée, quelque peu emphatique, de Hugo :

Le dieu rouge, Agni, que l'eau redoute,
Et devant qui médite à genoux le bouddha (!),
Alla vers la clarté sereine et demanda :
— Qu'es-tu, clarté ? — Qu'es-tu toi-même ? lui dit-elle.
— Le dieu du Feu. — Quelle est ta puissance ? — Elle est telle
Que, si je veux, je puis brûler le ciel noirci,
Les mondes, les soleils et tout. — Brûle ceci,
Dit la clarté, montrant au dieu le brin de paille.
Alors, comme un bélier défonce une muraille,
Agni, frappant du pied, fit jaillir de partout
La flamme formidable, et, fauve, ardent, debout,
Crachant des jets de lave entre ses dents de braise,
Fit sur l'humble fétu crouler une fournaise ;
Un sifflement de forge emplit le firmament ;
(etc.)...

Le grand historien de l'ère romantique, à peine moins poète que ces poètes, Michelet, a eu connaissance en 1863 du *Râmâyana* par la médiocre traduction de Fauche. Il a écrit à ce sujet dans *La Bible de l'humanité* « Cette année me restera chère et bénie ; c'est la première fois où j'ai pu lire le grand poème sacré de l'Inde, le divin *Râmâyana*. Quiconque a séché son cœur, qu'il l'abreuve au *Râmâyana*, qu'il boive à cette

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

coupe profonde un long trait de vie, de jeunesse ». L'épopée indienne lui apparaît « la plus grande bonté de la terre ». Ailleurs, dans *La femme*, livre plein de géniales puérilités, il conseille à la jeune femme qui vient de connaître les joies de l'amour de se faire lire *Çakuntalâ* (décidément, cette œuvre est à l'honneur). « A son amant bienheureux, écrit-il, je laisse la volupté de lui dire *Çakuntalâ* sous quelque berceau de fleurs ». Il croit pouvoir résumer en une brève formule, en une *upanisad*, l'essence de la pensée indienne : « Le Véda des Védas, le secret indien est ceci : l'homme est l'aîné des dieux. La parole a créé le monde ». Et il pressent de manière pénétrante que le grand œuvre indien est de « reconstituer l'unité de l'âme ».

Quand Balzac met en scène l'un de ses personnages préférés, Louis Lambert, il lui fait dire : « Il est impossible de révoquer en doute la priorité des Ecritures asiatiques sur nos Ecritures saintes. L'anthropogonie de la Bible n'est que la généalogie d'un essaim sorti de la ruche humaine qui se suspendit entre les sommets de l'Himalaya et ceux du Caucase. Le spectacle des promptes réparations de la terre, les effets prodigieux du soleil dont les premiers témoins furent les Hindous, leur ont inspiré les riantes conceptions de l'amour heureux, le culte du feu, les personnifications infinies de la reproduction. Ces magnifiques images manquent à l'œuvre des Hébreux ». Victor Cousin se faisait un devoir de contribuer dans son enseignement à la diffusion de la philosophie indienne, et le physicien Ampère écrivait : « La philosophie de l'Inde occupera notre siècle et ceux qui le suivront autant que la philosophie grecque a pu occuper le XVIe siècle ». Ceci faisait écho à Lamartine « La philosophie indienne m'éclipse toutes les autres » et rejoignait la prophétie de Schopenhauer « La sagesse indienne transformera de fond en comble notre savoir et notre pensée ».

Cet engouement, qui naturellement ne va pas sans méprises et sans naïvetés, se poursuivra durant la majeure partie du XIXe siècle. Il revêt les formes les plus diverses. Mystique au début du siècle avec Ballanche qui, dans son *Essai sur les institutions sociales*, réclame que dans la première éducation on remplace le latin par les langues de l'Orient, et en particulier par le sanskrit. Edgar Quinet, moitié historien, moitié illuministe, écrit dans le *Génie des religions* « A l'origine des révolutions humaines, l'Inde a fait plus haut que personne

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ce qu'on peut appeler la déclaration des droits de l'Etre. Ce moi divin, cette société de l'infini avec lui-même, voilà évidemment le fondement, la racine de toute vie, de toute histoire ». Le naturaliste Cuvier, dans son *Discours sur les révolutions de la surface du globe*, trouve des formules plus scientifiques quand il veut montrer quel appui les antiquités indiennes apportent aux thèses sur la nature de l'humanité primitive et l'ancienneté des habitats humains. C'est une prétention analogue qui animera plus tard Gobineau quand, dans l'*Essai sur l'inégalité des races humaines*, il tentera de restituer l'image d'une race âryenne pure, pour laquelle il utilisera naturellement le témoignage des Indiens védiques. On sait assez quelle impulsion les doctrines de Gobineau donnèrent au racisme germanique.

Pour mesurer les causes de cet engouement, il faut se rappeler qu'en un court espace de temps, quelques dizaines d'années à peine, une série d'œuvres sanskrites capitales ont été connues en France par des traductions : d'abord le R*gveda* en son entier, traduit par A. Langlois (l'achèvement est de 1851, soit un an après la publication du premier volume de la version anglaise de H. H. Wilson) ; le *Râmâyana* traduit par H. Fauche ; la plus grande partie du *Mahâbhârata*, également par Fauche, infatigable artisan auquel on doit encore l'œuvre complet de Kâlidâsa et plusieurs autres textes littéraires ; les *Lois de Manou*, par A. Loiseleur Deslongchamps, sans parler du *Lotus de la Bonne Loi* et du *Bhâgavata-purâna* par E. Burnouf (sans parler aussi des textes retraduits de l'anglais). Ces traductions, sauf les trois dernières, sont médiocres : elles sont du genre qu'on appelait autrefois « les belles infidèles ». Telles quelles, leur action a été pourtant décisive, et l'ensemble qu'elles constituent est plus considérable que l'apport des générations ultérieures.

Il y avait à cette époque un contact permanent entre écrivains, artistes, hommes de science. L'érudition n'avait pas pris encore cette apparence parfois terrifiante qui écarte d'elle les non-spécialistes. Tout lecteur cultivé suivait avec profit le travail des savants. Le duc d'Orléans, le futur Louis-Philippe, présidait la Société Asiatique et prononçait des discours sur l'utilité des études orientales. Dans les salons littéraires se rencontraient des esprits de formation diverse : rappelons celui de Madame Cuvier, où fréquentait Burnouf, celui de Mary Clarke, c'est-à-dire la femme de Jules Mohl

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

qui devait être si longtemps le secrétaire de la *Société Asiatique*. Le baron d'Eckstein fut le plus efficace des intermédiaires entre érudits et amateurs. Ce type d'homme n'existe plus guère de nos jours : c'est le faux initié, le faux inspiré, le simulateur qui le remplacent (« de l'ostentation à la simulation », ainsi R. Schwab résume-t-il un peu rudement le passage du XIXe siècle finissant au XXe).

Il y avait d'ailleurs des voix dissidentes : le sceptique, le caustique Victor Jacquemont, si soucieux du *nil mirari*, quand il écrit par exemple : « L'absurde de Bénarès et l'absurde de l'Allemagne n'ont-ils pas un air de famille ? » Du côté des érudits, le froid Barthélemy Saint-Hilaire, qui « condamne sans réserves » *Sâmkhya* et bouddhisme, après avoir pris la peine, du moins, de les décrire d'une manière correcte et somme toute méritoire. En dépit de la condamnation, le message bouddhique ne passera pas sans marquer des esprits aussi différentes que Amiel, Taine, Flaubert, A. France.

Mais peu à peu, avec l'effervescence romantique qui se calme, les esprits deviennent plus rassis ; les progrès de l'érudition rendent le public défiant. L'inquiétude devant la menace allemande entraîne injustement une sorte de désaffection pour l'Orient dont l'Allemagne s'était fait le héraut.

Mais ce qu'on perd en enthousiasme, on le gagne en lucidité. Vers la fin du siècle, Renan considérera avec mesure et calme les progrès d'une longue étape. Il défend la primauté de la Bible, affirme que les littératures de l'Orient ne peuvent être appréciées que par des savants, critique les prétendues ressemblances entre la légende du Buddha et la vie de Jésus. En un autre passage il est vrai, se rappelant l'enseignement de Burnouf (car lui aussi avait été de ses élèves) il disait des textes de l'Inde ancienne « il n'est aucun de ces ouvrages où je n'aie puisé plus de choses philosophiques que dans toute la collection de Descartes et de son école ».

Les poètes vivent sur la vitesse acquise. Un romantique attardé, Lecomte de Lisle, composera une prière védique pour les morts, ainsi qu'un poème à Sûrya. C'est une survivance lamartinienne, inspirée moins peut-être par un sentiment profond que par un goût pour l'exotisme. Sans cesse alimenté par les récits des voyageurs, par les livres de vulgarisation, l'exotisme oriental (qu'on peut faire remonter à Théophile Gautier), tend à remplacer maintenant le souci spirituel qui animait plusieurs romantiques. Un poète de la fin du siècle,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Mallarmé (dont l'œuvre fut d'ailleurs peut-être inconsciemment influencée par l'aspect négativiste de la pensée indienne), compose des *Contes indiens* dans lesquels il adapte des récits déjà traduits du sanskrit en français : c'est ainsi qu'il résume l'épisode de *Nala et Damayantî* en l'ornant de fioritures et de préciosités pour l'accommoder à ce qu'il pensait être l'ambiance orientale. Les *Poèmes Saturniens* de Verlaine s'ouvrent par une vision épique empruntée au *Raghuvamça*, et se poursuivent avec un poème inspiré de *Sâvitrî*. Il faudrait citer encore Paul de Saint-Victor, les poètes Louis Ménard et Jean Lahor : celui-ci tout imbu du pessimisme indien et auteur d'une *Histoire de la littérature hindoue* écrite avec plus de lyrisme que de compétence. Plus récemment, un autre poète, Maurice Magre, s'est laissé prendre comme d'autres aux sortilèges du bouddhisme accommodé à la sauce théosophique. Il faut attacher plus de prix aux appréciations admiratives qu'a suscitées chez Rodin la découverte des temples de l'Inde pré-musulmane. Parmi les innombrables voyageurs depuis la fin du XIXe siècle, rappelons comme exemple typique le cas de Pierre Loti, un épigone du romantisme. Il y a dans *L'Inde sans les Anglais* (comme dans *Le Pèlerin d'Angkor*) bien du pittoresque morbide, mais çà et là une évocation qui a sa valeur sur le plan humain, quand il énonce « L'Inde, berceau de la pensée humaine et de la prière, je vais là pour demander la paix aux dépositaires de la pensée aryenne ; je supplie qu'ils me donnent la croyance en un prolongement indéfini des âmes ».

Revenons en arrière pour suivre à grands traits la marche de l'érudition française après la mort de Burnouf. Elle marque le pas durant une vingtaine d'années, malgré deux ou trois productions de grand mérite. C'est pour l'Allemagne, entre 1850 et 1870, l'époque où la philologie indienne enregistre des progrès décisifs.

Il faut attendre les premières années qui suivent la guerre de 70, le désir de renouvellement puisé dans la défaite même, pour assister à une reprise brillante de nos études. La création de l'Ecole pratique des Hautes Etudes en Sorbonne vise à doter la France d'un établissement de recherche équivalent aux séminaires qui ont fait la force des Universités allemandes. De cette époque datent des travaux solides de philologie, la grammaire pâli de Kaccâyana, traduite par E. Senart, le *Bhâminîvilâsa* par A. Bergaigne. La description des *Religions*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de l'Inde par A. Barth — un simple article pour un dictionnaire — est un effort insurpassé jusqu'à nos jours pour résumer l'ensemble du développement religieux, sans rien laisser perdre du détail des faits et sans que ce détail même nuise à l'esprit de synthèse qui anime l'ouvrage. Aujourd'hui encore, au bout de 70 ans, ce Manuel se laisse consulter avec profit. Barth, qui n'écrivit plus aucun livre, aucune étude de quelque étendue, fit une carrière originale, paradoxale : par le seul moyen de comptes rendus, d'une correspondance active échangée d'un continent à l'autre, il sut exercer durant quarante ans une sorte de magistère sur l'indianisme. Quiconque écrivait était soucieux, anxieux, de lui soumettre son travail.

C'est aussi vers les années 80 que se place l'opus magnum de Bergaigne, *La religion védique d'après les hymnes du Rgveda*. On peut estimer aujourd'hui qu'il y a une part d'arbitraire dans ce livre, qu'il repose sur des données philologiques en partie dépassées. Il n'en reste pas moins que c'est jusqu'à nos jours la seule tentative cohérente, compréhensive, pour saisir les fondements mêmes de la spéculation du Véda, l'essence de la pensée des vieux r*sis*. L'idéal romantique du Véda primitif cède la place à l'image d'une religion savante, sacerdotale, où l'élément mythique s'explique en fonction du rituel. L'indianisme des temps héroïques perd ainsi sa principale citadelle, et personne (bien à tort d'ailleurs) n'osera plus dire, pendant longtemps, qu'il y a des beautés dans le Véda.

Paul Regnaud se prétend le continuateur de Bergaigne ; ce qu'il présente dans l'ordre du Véda n'est par malheur qu'une caricature de l'œuvre du maître. Mais il fait de meilleur travail dans le domaine, quasi neuf encore, de la poétique sanskrite ; il explique comment les *Upanisads* préparent la pensée systématique des *darçanas*. Un autre élève de Bergaigne, Victor Henry, s'active dans divers secteurs de l'indianisme et de la linguistique ; il continue avec sagacité la tradition des études védiques, publie (avec le hollandais W. Caland) la seule description qu'on ait en français d'une grande cérémonie védique.

C'est plutôt la tradition de Burnouf que poursuit Senart. Dans son livre sur le Buddha, il s'applique à montrer la part considérable de mythes qui s'est fixée autour de la biographie du fondateur ; il montre que ces mythes sont en partie d'ori-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

gine védique, en partie communs à l'hindouisme. Il donne ainsi au problème du Buddha une solution extrême, excessive, qui provoquera des réactions non moins excessives en sens opposé. Au même savant, on doit aussi une grande édition du *Mahâvastu*, qui n'a pas été remplacée jusqu'à nos jours. Tout en exagérant peut-être la part des conjectures personnelles, Senart indique par l'exemple comment se conçoit la restauration critique d'un texte mal transmis, dans ce domaine particulièrement instable qu'est le « sanskrit mixte » ou « sanskrit hybride ». Enfin, on doit encore à Senart la première interprétation d'ensemble des inscriptions d'Açoka qui ait suivi le travail des déchiffreurs. Tout ce qui s'est fait depuis dans ce domaine et qui est considérable est plus ou moins tributaire de l'auteur des *Inscriptions de Piyadasi*.

Bergaigne avait eu le temps, peu d'années avant sa mort accidentelle, d'inaugurer une direction nouvelle, qui devait être lourde de conséquences. La pénétration des Français en Indochine avait permis de retrouver là-bas une vaste littérature épigraphique en sanskrit. Bergaigne en commença le classement, l'interprétation, en vue d'une publication qui fut, après sa mort, mise au point par Barth et par Senart. Ces documents témoignaient que le Cambodge a reçu sa civilisation de l'Inde. Et ce fait, important en lui-même, vient s'insérer dans un cadre de recherches plus vaste, qui est l'œuvre de savants français. Les études sinologiques avaient connu à la fin du siècle un renouveau complet avec E. Chavannes, que devait suivre P. Pelliot. Cinquante ans auparavant, c'est grâce à des savants français qu'avaient été découvertes les relations des pèlerins chinois, Fa-hien et Hiuen-tsang, inappréciables pour l'histoire de l'Inde. Les travaux des sinologues sur le bouddhisme d'Extrême-Orient, les missions en Asie Centrale, tout cela eut, pour objectif ou du moins pour effet, de replacer l'Inde au centre de l'histoire asiatique, comme le lien et le ferment des civilisations. La notion de *Greater India* a été préparée par ces érudits-explorateurs, occupés sans relâche à éclairer les antiquités indiennes en partant de la Chine, du Tibet, du Sud-Est asiatique. De la même manière s'explique l'attirance pour les confins du Nord-Ouest, lieu de passage de toutes les invasions. Les recherches sur *L'art gréco-bouddhique du Gandhâra* par A. Foucher ont révélé un chapitre nouveau de l'histoire de l'art, que devaient compléter plus tard ses études sur *L'iconographie bouddhique*,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les Origines de l'art bouddhique. Avec Foucher, Finot, Sylvain Lévi, c'est la troisième génération d'indianistes français qui entre en scène. Foucher n'est pas seulement un grand maître par ses travaux d'archéologie, ses recherches historiques sur l'Inde du nord-ouest aux temps des Indo-Grecs et des Indo-Scythes. Il est aussi un philologue rompu aux méthodes du *çâstra*, excellent connaisseur du *Nyâya* et des *kâvyas*. Son style élégant fait de lui un maître de l'exposé populaire. L. Finot, qui mourut en 1935, s'est fait connaître par de soigneuses éditions de textes, par de savantes études sur l'épigraphie sanskrite du Cambodge, que devait continuer brillamment G. Coedès. Il a été un savant scrupuleux, soucieux de ne pas faire d'hypothèses, de ne jamais dépasser le témoignage des textes.

Sylvain Lévi, mort en 1935 lui aussi, laisse une œuvre écrite aussi étendue que variée, qui pourtant est loin de montrer en son entier ce qu'était le savant et l'homme, le charme et la vivacité narquoise de son esprit, ses dons de langage et ses qualités de cœur. Il fallait être bien obtus pour rester insensible à la chaleur de son contact, au rayonnement de sa pensée. Le début de sa carrière laissait présager une formule d'indianiste classique. C'était *Le théâtre indien*, première description complète du drame sanskrit, envisagé dans la théorie dramatique, dans la pratique théâtrale, dans l'histoire littéraire. D'autre part, le petit livre sur les *Brâhmanas*, héritage de la pensée de Bergaigne, où S. Lévi montrait que la seule vraie divinité dans ces textes était le sacrifice, et qu'autour du sacrifice et pour lui s'était édifiée une sorte de doctrine « totalitaire », disposant des mythes et des spéculations. La mission que S. Lévi effectua dans l'Inde en 1897, au témoignage même de l'Allemand E. Leumann, éclipsa par l'importance des manuscrits retrouvés les missions fameuses de Bühler, de Peterson, de Kielhorn. Il devint ainsi par la force des choses autant que par vocation l'historien et le philologue du bouddhisme. C'est un trait qui caractérise l'érudition française dans son ensemble que l'importance accordée au bouddhisme. On peut la juger excessive ; l'humanisme indien, les sciences, la spiritualité, la vraie poésie, ont peu à voir avec le bouddhisme. Mais s'y intéresser est la seule manière, pour les époques anciennes, d'aborder avec fruit l'histoire de l'Inde, de faire sortir l'Inde de son « splendide isolement » : préoccupation primordiale chez S. Lévi. Ainsi

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

fut-il amené à instaurer l'étude du bouddhisme du Nord sur ses bases comparatives, c'est-à-dire avec le maniement parallèle du sanskrit, du tibétain, du chinois. Cette méthode a porté ses fruits hors de France et dans l'Inde même ; elle est couramment pratiquée aujourd'hui. En France même, le travail a été poursuivi notamment par J. Przyluski, qui s'était efforcé de retracer la *Légende de l'empereur Açoka* d'après les sources indiennes et chinoises ; et de préciser le développement des sectes bouddhiques dans son étude sur *Le concile de Râjagrha.*

Cependant d'autres aspects de l'indianisme n'étaient pas oubliés. P. Masson-Oursel résumait l'*Histoire de la philosophie indienne* et jetait les bases d'une philosophie comparée où pour la première fois la pensée orientale tenait sa juste place. F. Lacôte analysait avec un soin exemplaire les versions népâlaises et kaçmîriennes de la *Brhatkathâ*, en essayant de restituer l'image fuyante de Gunâdhya et de la *Kathâ* primitive. Dans le domaine de la linguistique, sous l'impulsion de M. Bréal d'abord, de A. Meillet ensuite et surtout, la science française a relativement beaucoup produit. L'application des méthodes comparatives aux langues de l'Inde s'est avérée féconde depuis que Jules Bloch, le premier, décrivit la structure d'une langue moderne dans son livre fondamental *La formation de la langue marathe* ; ou quand, plus tard, il retraçait tout le développement des langues dérivées du sanskrit dans son traité d'ensemble, *L'indo-aryen, du Veda aux temps modernes.*

Je ne puis entrer ici dans le détail des œuvres faites. Sans doute, elles ne se comparent pas, par le nombre, à celles de langue anglaise, ni même probablement, à celles de langue allemande. On a lutté vainement dans notre pays pour réclamer en faveur des études orientales le nombre d'enseignements que nécessite chaque jour davantage l'extension des recherches. Une tentative fut faite par Victor Duruy pour introduire des rudiments d'histoire indienne dans les programmes de l'enseignement secondaire. Ce fut peine perdue. Presque tout demeure concentré à Paris. Il existe à l'Université une chaire magistrale pour les littératures de l'Inde ; au Collège de France, la chaire de sanskrit, qui fut celle de Burnouf, et de S. Lévi ; à l'Ecole des Langues Orientales une chaire (unique !) pour les langues de l'Inde moderne. A l'Ecole des Hautes Etudes, plusieurs « directions d'études » ressortissant soit à la philologie, soit à l'histoire des religions.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Hors de Paris, une seule chaire de « sanskrit et grammaire comparée » (dénomination bien désuète aujourd'hui), à Lyon. Et tout nouvellement, de manière pour ainsi dire subreptice, une chaire de philosophie orientale à Lille. L'*Institut de Civilisation Indienne*, fondé en Sorbonne, en 1928, sous la présidence d'honneur de Senart, n'est pas un établissement autonome d'enseignement, c'est le siège d'une grande partie des cours et conférences faits au titre de la Faculté ou de l'Ecole des Hautes Etudes, un centre de travail, doté d'une précieuse bibliothèque, pour ceux qui s'intéressent à l'Inde, préférablement aux aspects « classiques » de la culture indienne. Il faudrait développer l'enseignement, donner des moyens d'action à la recherche, se convaincre et convaincre les autres que l'Inde est aussi intéressante et aujourd'hui plus importante que l'Egypte pharaonique ; qu'elle résume, depuis la préhistoire, tout un immense effort humain, représente l'exemple unique d'une tradition ininterrompue. Il faudrait raviver le contact avec le public cultivé. Ce contact, difficile partout, l'est moins peut-être en France qu'ailleurs, l'érudit français ayant souvent trouvé le moyen d'intéresser au-delà du cercle étroit des spécialistes. On ne peut guère lire les ouvrages, admirables d'ailleurs, de Weber, de Pischel, d'Otto Franke. On peut lire une grande partie de Burnouf, de Senart, de S. Lévi. L'histoire du *Népâl* est attachante comme un beau roman et son auteur, qui écrivit avec une sorte de frénésie *L'Inde et le monde*, ce livre qui eût séduit les Romantiques, aspirait à terminer sa carrière par un recueil de contes indiens à l'usage des enfants. Bergaigne se laissait tenter à rédiger une version poétique de *Çakuntalâ*. Senart décrivait les castes pour le public de la *Revue des Deux Mondes*.

Une part utile du travail réside dans la traduction d'œuvres originales. Nombre d'œuvres sanskrites littéraires ont été rendues en français depuis la *Çakuntalâ* de Chézy. Je rappellerai ici seulement que ce drame même, ainsi que le *Chariot de terre cuite* ont été portés plusieurs fois à la scène française, et non sans succès, malgré la médiocrité des réalisations. Gérard de Nerval avait prêté la main à l'adaptation dramaturgique du *Chariot*, dont le début d'un poème de Guillaume Apollinaire fait mention [1].

En dehors des ouvrages sanskrits, peu a été accompli, il

1. Cf. encore d'Apollinaire la *Chanson du mal-aimé* (« L'époux royal de Sacontale... »)

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

faut l'avouer, pour faire connaître en français les meilleurs textes tamouls aussi bien que hindîs, bengâlîs ou marâthîs. Nous aurons bientôt une version partielle de Tulsî Dâs. Pour les textes contemporains, un peu plus a été fait, mais qu'est-ce en regard de la production indienne ? Plusieurs livres de Dhan Gopal Mukherji, de Sarat Chandra Chatterji, récemment *Coolie* de Mulk Raj Anand, ont trouvé audience dans notre langue. L'effort des trente dernières années s'est porté sur Ravîndranâth Tagore, en qui l'on a vu l'écho fidèle de toutes les tendances de l'âme indienne. Une grande partie de son œuvre a été traduite : le poète Pierre Jean Jouve, aidé par Kâlidâs Nâg, a traduit *Le cygne*. André Gide a mis en français *Post-Office* ainsi que *Gîtâñjali*. Dans sa préface à cette dernière œuvre, il a dit : « J'ai mis bien plus longtemps à traduire tel de ces poèmes que Tagore n'a mis à le composer. Il m'a paru qu'aucune pensée de nos jours ne méritait plus de respect, j'allais dire de dévotion que celle de Tagore. J'ai pris mon plaisir à me faire humble devant lui, comme lui-même pour chanter Dieu s'était fait humble ». Et Thibaudet saluait à l'époque de sa publication en français *La maison et le monde* par un hommage vibrant.

La mystique indienne a trouvé un esprit loyalement intéressé en la personne de Bergson, qui a tenté de définir le mysticisme indien par opposition au mysticisme chrétien. Il connaissait par les versions anglaises les sources anciennes, tandis que, pour les mouvements modernes, il se référait aux œuvres de Râmak*rsn*a et de Vivekânanda, qui ont été traduites en français, comme l'ont été ces récentes années (en grande partie par les soins de Jean Herbert) les œuvres d'Aurobindo, celles de Gândhî et de plusieurs autres.

Ces noms conduisent à citer celui de Romain Rolland. C'est Romain Rolland qui a fait, plus qu'aucun autre, pour diffuser en Occident les doctrines de Râmak*rsn*a et de Vivekânanda. Il a su les relier aux doctrines de l'Inde ancienne dont elles émanent et, à travers elles, faire aimer la pensée indienne. Ces ouvrages quelque peu lyriques, auxquels on peut associer celui du même auteur sur Gândhî, sont dans la ligne des écrits romantiques. C'est grâce à eux, je pense, que Romain Rolland a pu être considéré dans l'Inde comme le plus représentatif des auteurs français contemporains. Il demeure en tout cas qu'il a été, sur le plan des forces spirituelles, le meilleur artisan du rapprochement entre l'Inde et la France.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Comment mieux clore ce bref aperçu qu'en évoquant sa mémoire ?

La France n'est pas seulement un pays de civilisation matérielle sur le plan des autres pays d'Occident. Plus peut-être qu'aucun autre, c'est un pays où les valeurs intellectuelles, l'héritage combiné de l'antiquité classique et du christianisme, se sont conservés avec intensité. En dépit de toutes les diminutions, c'est un foyer de littérature, d'art, de réflexion philosophique. Elle doit savoir reconnaître le prestige de la culture indienne comme ses grands écrivains l'ont reconnu dans le passé quand se sont offerts à leurs regards, pour la première fois, les trésors de l'Inde antique.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

IX

UN THESAURUS SANSKRIT

Le projet d'un Thesaurus sanskrit, tel que le *Deccan College Research Institute* de Poona en a pris l'initiative, était envisagé par les indianistes comme une nécessité inéluctable. On ne peut imaginer que les études indiennes puissent longtemps encore se suffire avec le Böhtlingk et Roth, œuvre admirable pour l'époque, mais assez mal équilibrée, périmée quant au traitement des *Samhitâs* védiques, insuffisante quant au reste, reposant sur des textes parfois défectueux, et qui a ce vice de dater aujourd'hui, du moins par ses commencements, d'un siècle exactement.

L'état troublé de l'Europe depuis 1914 a empêché la réalisation d'un nouveau Böhtlingk. Les *Nachträge* de Richard Schmidt n'étaient qu'un palliatif dérisoire. Les bases mêmes d'une collaboration internationale ont été compromises, le travail érudit s'est heurté à des difficultés croissantes, et au dehors de l'Inde, le nombre des sanskritistes est allé diminuant.

Il devanait nécessaire que le projet fût assumé par l'Inde. C'est là seulement que se trouve le nombre de philologues bien exercés, aptes à diriger les sections du travail, et surtout la masse de collaborateurs modestes, de *pandits* locaux, prêts à se dévouer à l'entreprise commune. Il faut une certaine abnégation pour participer à une tâche de cette sorte. Pour reprendre une comparaison trop banale, il y faut un peu l'esprit de ceux qui construisirent les cathédrales, apportant des pierres pour un monument dont peut-être ils ne devaient jamais voir l'achèvement. Où l'Occident ne pouvait plus guère espérer réussir, l'Inde réussira, malgré les difficultés qu'elle partage avec tous les peuples, et le gouvernement indien ne sera pas le dernier à comprendre qu'il s'agit d'une entreprise d'intérêt national.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

L'Inde a une longue tradition de *koças*, qui remonte au texte vénérable d'Amarasi*m*ha, le patron des lexicographes. On peut même pousser plus haut encore, voir dans les listes védiques appelées les *Nighantus*, dans le travail de Yâska sur ces listes, les premières ébauches d'un dictionnaire, peut-être les plus anciennes réalisations lexicographiques qu'on ait pour aucune littérature humaine. Au XIXe siècle, ce savoir accumulé est venu confluer dans des encyclopédies volumineuses, le *Vâcaspatya* de Târânâtha Tarkavâcaspati, et surtout le *Çabdakalpadruma* de Râjâ Râdhâkânta Deva. Ce dernier ouvrage, dont le premier volume date de 1822, a été utilisé dans le dictionnaire de Saint-Pétersbourg ; malgré de graves lacunes, dont la plus sérieuse est l'absence du vocabulaire védique, il représente un travail remarquable. L'Inde savante, qui a toujours été si préoccupée des pouvoirs de la parole, si soucieuse d'enregistrer les connaissances acquises dans des cadres classificatoires, a quelque titre aujourd'hui à se charger d'un Dictionnaire.

Un Thesaurus sanskrit se signale par rapport à tous autres, et même par rapport au grand dictionnaire d'Oxford, par l'énormité du vocabulaire à noter. On est en présence d'une des littératures les plus riches qui aient existé, même en se limitant à la part qu'on en connaît et qui n'est sans doute que peu de chose en regard de ce qui a été. Chaque jour, peut-on dire, il se révèle des manuscrits nouveaux. Une exploration méthodique ferait apparaître des richesses insoupçonnables, et qui ne se limiteraient pas au seul territoire du Dominion. Le nouveau *Catalogus Catalogorum* (p. 10) attestera le progrès accompli depuis l'œuvre d'Aufrecht, qui date aujourd'hui de cinquante ans passés et avait paru accablante à l'époque. Même en se limitant à la littérature imprimée, il est douteux qu'on parvienne à tout embrasser. Les collections de textes se sont multipliées depuis une vingtaine d'années, à l'excès même. Pour une série qui disparaissait, comme la vénérable *Kâvyamâlâ*, qui a mis en circulation des trésors littéraires, ou comme la *Chowkhambâ*, qui s'était spécialisée dans les textes rares, combien d'autres ont surgi ! Les périodiques livrent en masse des textes, des inscriptions. On a discuté ces dernières années en Europe sur les possibilités de rétablir l'*Orientalische Bibliographie*. Si le projet devait prendre corps, on mesurerait le détail d'une production qu'il devient toujours plus difficile de parcourir.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Quelle extension prévoir pour le Thesaurus ? Le mieux est l'ennemi du bien. Le Dictionnaire sanskrit de Goldstücker, conçu pour supplanter le Böhtlingk-Roth, s'est arrêté, comme essoufflé, au milieu de la lettre *a*, tandis que l'œuvre concurrente poursuivait son cours d'un pas égal. Je ne crois pas d'ailleurs que, malgré ses mérites éminents, le Goldstücker, qui manque de références, aurait rendu autant de services que son rival.

Si l'on veut rester dans des limites raisonnables, il faut prévoir dix ou douze volumes du format du Thesaurus latin. C'est-à-dire se limiter à un choix de citations et de références. La compilation proprement dite devrait s'effectuer sur la base de dépouillements préliminaires aussi vastes que possible, et qui seront consignés sur des fiches. Il y aura donc deux temps : un dépouillement sur fiches, où chaque référence sera donnée sous forme explicite ; puis un choix judicieux quand viendra l'heure de rédiger. Chaque *çâstra* pourrait être dépouillé par une équipe de travailleurs sous la direction d'un spécialiste, tandis que d'autres s'attacheront à harmoniser et à fondre les matériaux.

Outre l'étendue du vocabulaire, une des difficultés réside dans la rareté des travaux préparatoires. Sans doute il existe en assez grand nombre des index partiels pour des textes particuliers, index de mots rares, de noms techniques, de noms propres. C'est ainsi que les éditeurs d'ouvrages bouddhiques ont l'habitude heureuse d'indexer leurs publications. Des listes analogues existent, quoique moins régulièrement, pour les œuvres jainas, pour plusieurs *çâstras* brahmaniques. Mais ces dépouillements ont été effectués sans méthode ; peu d'éditeurs ont pensé à la tâche future d'un dictionnaire. Le lexique du « sanskrit hybride » (type *Mahâvastu*) préparé par F. Edgerton dispensera certainement de tout dépouillement dans ce domaine. Le dictionnaire d'architecture par P. K. Acharya est précieux par les amples citations qu'il fournit.

Combien peu d'index complets ont été fabriqués, en regard de ce que nous possédons pour l'antiquité classique ! Outre des index sommaires des *Samhitâs* parus dans l'Inde, je compte celui de Whitney pour l'*Atharvaveda*, celui de Benfey pour le *Sâmaveda*, celui de Max Müller pour le R*gveda*, et, le plus précieux de tous, celui de Grassmann pour le même Véda, avec les significations dûment classées, les mots situés dans

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

leur contexte grammatical. Hors du védisme, je ne verrais guère à citer que des index de Pânini, dont un, assurément mémorable, par Böhtlingk ; celui du *Mahâbhâsya* par Sh. Pâthak et S. Chitrâo, qui omet de distinguer entre le vocabulaire de Kâtyâyana et celui de Patañjali ; l'index du *Kautilîya* par R. Shama Sastry, qui repose sur un texte insuffisamment correct. Enfin on trouve çà et là des index complets pour de menus traités philosophiques comme les *Yogasûtras* ou les *kârikâs* du *Sâmkhya*. C'est tout et c'est peu. Ni Kâlidâsa ni Çankara, pour ne citer que ces deux noms, n'ont rencontré d'érudit moderne pour indexer leurs œuvres : est-ce un reflet du désintérêt qu'on dit que l'Inde porte à ses grands hommes ? C'est à ce prix pourtant qu'une discipline devient classique, même si elle doit perdre le charme qui s'attache aux terres neuves et aux hypothèses dénuées de sous-œuvre philologique.

Heureusement nous avons, ou plutôt nous aurons, pour l'ensemble de la littérature védique, un glossaire complet avec la *Vedic Word-Concordance* qui se prépare sous la direction de Vishvabandhu Shâstrî. Ce dépouillement donne, accompagné des éléments critiques nécessaires, tout le vocabulaire des *Brâhmanas* et des *Upanisads* (y compris les *Upanisads* modernes et textes apparentés), ce qui rend moins utile désormais la vieille *Concordance* de Jacob. Le dépouillement des *Samhitâs* est commencé, sur un plan plus vaste encore : chef-d'œuvre de présentation et de minutieuse réalisation. Mais les meilleures choses ont leurs lacunes. Le *Jaiminîya-Brâhmana*, de tous les *Brâhmanas* le moins connu et le plus riche, n'a pas été englobé dans la *Word-Concordance*, sauf pour la petite part éditée par W. Caland. Il est nécessaire que sur ce point le Thesaurus fasse plus, soit en recourant aux manuscrits, soit en utilisant l'édition commencée avant la guerre par Raghu Vira, et que le fils de celui-ci devrait mener à terme.

En fin de compte, il faudra donc que chaque fiche porte la mention du contexte où figure le mot ; partout du moins où ce contexte est significatif. Le Dictionnaire ne retiendra qu'une partie de ces entourages, éliminant les doubles emplois, les passages trop longs ou de caractère banal. Mieux vaut que la fiche à l'état brut porte des indications superflues, que de risquer qu'elle ne pèche par insuffisance. On ne peut prévoir, quand on commence un travail de longue haleine, tout ce dont

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

linguistes et philologues pourront avoir besoin. Une simple énumération de mots, en *dvandva* ou en phrase libre, peut comporter un enseignement, tant les classifications indiennes insistent sur l'ordre, sur la position relative des éléments. A plus forte raison, un mot situé dans un groupement syntactique gagne à être envisagé dans le contexte ; le lien casuel, l'appartenance grammaticale ou logique, importent. Dans une comparaison, il faut savoir au service de quelle sorte de figure tel ou tel mot est employé. Prenons un terme assez considérable, *mâyâ* : l'emploi précis du mot, l'évolution des nuances, seront éclairés si l'on prend la peine de regarder les phrases où il est attesté, les associations d'images qu'il entraîne avec lui. Un dictionnaire bien fait est l'ébauche d'une monographie pour chacun des vocables importants qu'il enregistre. La réalité est la phrase. Un autre avantage de la citation est de montrer le mot sous sa forme fléchie. Sur ces points, comme sur d'autres, je voudrais proposer en modèle le *Critical pâli Dictionary* commencé par Trenckner, repris par Dines Andersen et Helmer Smith, et reposant aujourd'hui sur les seules épaules (à peu de choses près) de ce dernier. Plutôt que des Dictionnaires de langues lointaines, c'est celui-là, consacré à une langue dérivée du sanskrit, toute proche de ce qu'on appelle le « sanskrit bouddhique », dont auront profit à s'inspirer les rédacteurs du Thesaurus : la manière de citer les mots, d'échelonner les acceptions, la précision des dépouillements et le choix qui préside à la rédaction, sans parler de la perfection typographique : qui prétendrait faire mieux ?

Le Thesaurus devra contenir un relevé des formes fléchies, tel qu'il existe en latin sous les espèces d'un répertoire séparé (le Neue-Wagener). Pour les formes nominales, la grande régularité du sanskrit post-védique rend évidemment inutile de relever le détail des faits, sauf en cas d'anomalie. Mais la question garde tout son intérêt pour les *Samhitâs* et les *Brâhmanas*, où il importe au linguiste de savoir les formes attestées, leur productivité relative. Pour le verbe, à toute époque, il faut pouvoir vérifier le tableau des temps et des modes. Il est donc souhaitable que, au début de chaque article concernant une racine verbale, il y ait, sur le plan approximatif des *Roots* de Whitney (mais avec les références nécessaires) un relevé des formes verbales. Cette disposition implique que les verbes à préverbe soient concentrés sous la

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

racine, comme font Böhtlingk et Roth, non dispersés à l'ordre alphabétique du préverbe, comme fait Monier-Williams. Si le Dictionnaire de Grassmann a suscité tant de travaux, s'il a été le terrain d'élection de recherches morphologiques et syntaxiques, c'est d'abord à sa disposition « typographique » qu'il le doit : du premier coup d'œil on y voit l'importance numérique relative des formes d'un même mot, la répartition des thèmes verbaux, les rudiments de l'appartenance grammaticale.

Le Dictionnaire devra tenir le plus grand compte, comme avait déjà fait Böhtlingk, des termes de *koças*. Il faudra dépouiller tous les *koças* accessibles, y compris ceux qui concernent des domaines particuliers, botanique ou médecine, tantrisme, ceux qui se dissimulent sous l'apparence de *kâvyas*, *Kavirahasya*, *Jagadvijayacchandas*, etc. Comme dans le « petit Böhtlingk », il serait expédient d'indiquer par un astérisque les mots ou les acceptions limités aux *koças* ; sans doute le Thesaurus en aura-t-il plutôt diminué qu'accru le nombre ? Il faudrait y joindre les exemples grammaticaux, souvent précieux, qui sont disséminés dans les commentaires, de Patañjali à Nâgojîbha*tta* : là aussi quelque artifice indiquerait qu'on est en face d'exmples, non de mots propres à l'auteur où ils figurent. Pour les formes verbales, le recours aux *dhâtupâthas*, ou plus exactement aux *dhâtuvrttis*, est indispensable, malgré le caractère artificiel de ces compilations, préoccupées avant tout de compléter les paradigmes.

Précieux pour le répertoire lexicologique, ces glossaires indigènes le sont beaucoup moins pour les significations. Il a été de tradition, dans la lexicographie indienne, de grouper les mots en synonymes : de ce fait, l'attention sémantique s'est relâchée. Et quand les commentateurs littéraires glosent un mot, ils se contentent eux aussi, trop souvent, d'un équivalent qu'ils ont puisé dans quelque lexique. Or il y a toujours des différences, sinon dans la substance même du mot, du moins dans sa coloration, dans le détail de l'emploi, la valeur poétique, ou technique, ou populaire. Ce sera l'office du Thesaurus de faire apparaître ces particularités. Les traités techniques ont à cet égard beaucoup à livrer. Ceux, mal explorés encore, qui gravitent autour des traditions d'*Arthaçâstra*, sont parmi les plus nécessaires : traités d'architecture, de peinture, de musique, d'hippologie, d'éléphantologie, de jeux. Le *Mânasollâsa* (ou *Abhilasitârthacintâmani*) de Some-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

çvara, en cours de publication, est une mine de vocables rares, de définitions. Un texte comme le *Samarânganasûtradhâra*, catalogué comme texte d'architecture, surabonde en mots techniques. Le *Dhanurveda*, dont la tradition fait souvent état, reste pratiquement inconnu ; il devrait fournir une riche matière.

Les commentaires ne sont naturellement pas négligeables. Parmi un fatras d'explications conventionnelles, ils conservent une description utile, une glose qui serre de près la réalité. Même un commentaire tout moderne, comme celui de Ganapati Çâstrî sur le *Kautilîya*, pourrait être de quelque profit, car il repose sur un sentiment authentique ; il vaut bien un témoignage ancien, compte tenu de la situation déshéritée où se trouve l'interprétation de cet ouvrage difficile.

Les commentaires ont autre chose encore à fournir : ils ont conservé des variantes, des *pâthântaras*, qui seront à relever avec soin, car en général elles sont antérieures aux manuscrits dont nous disposons. Enfin, ils sont bourrés de citations d'œuvres perdues. C'est ainsi qu'on a pu, grâce à la diligence de B. K. Ghosh, restituer des fragments de *Brâhmanas* à l'aide des citations trouvées chez des auteurs du Moyen Age. On pourrait restituer beaucoup de textes de *Smrti*, comme Rangaswami Aiyangar l'a fait avec succès pour Brhaspati, P. V. Kane pour Kâtyâyana et Çankhalikhita, B. K. Ghosh pour Vyâsa. Il semble que le Thesaurus devrait noter distinctivement, partout où il y a intérêt à le faire, qu'un terme trouvé dans un commentaire ou dans un *nibandha* fait partie d'une citation attribuée ou attribuable à un auteur plus ancien. Dans un savoir aussi traditionnel que celui dont émane la littérature sanskrite, la datation d'un texte et son attribution ont moins d'importance que la nature et l'ancienneté des traditions dont il est le dépositaire.

Un Dictionnaire s'attache, comme de juste, à relever la forme la plus authentique du passage qu'il cite. Pour ce faire, il utilise les éditions les meilleures auxquelles il ait accès, et de préférence les éditions critiques. Mais, en matière de philologie indienne, s'il est clair que le recours aux éditions critiques est aussi nécessaire qu'ailleurs, il dispense moins qu'ailleurs du recours à certains textes moins critiques. Ce qu'on rejette chez nous au bas des pages est le plus souvent du matériel inutile, des corruptions graphiques, des interpolations, tous les éléments qu'une stricte comparaison entre

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

les manuscrits a conduit à considérer comme secondaires. Le cas se produit aussi dans la philologie sanskrite, où l'on a tenté, à l'imitation des traditions gréco-romaines, de manœuvrer avec la notion d'archétype et d'arbre généalogique. Avec un succès variable. Même dans les domaines les mieux protégés, dans le Véda, nous voyons apparaître une masse de variantes entre le R*gveda* et les *mantras* les plus tardifs. Sans doute pouvons-nous dans certains cas retrouver un texte de base qui rend compte des états ultérieurs et nous fait remonter, sinon à l'*Ur-Text*, du moins à un texte probable, terme des versions attestées et ce qu'on pourrait appeler leur commun dénominateur. L'opération a été faite brillamment pour le *Mahâbhârata* ; l'ardeur de Sukthankar a paru surmonter les obstacles, vaincre les résistances. L'élaboration d'un *Ur-Text* suggérée, amorcée jadis par H. Jacobi pour le *Râmâyana* n'a pas eu de suite et Raghu Vira, qui commença une édition critique, se borna à mettre en triptyque les deux versions principales et son propre texte, bâti sur la version dite « du nord-ouest ». Seul F. Edgerton paraît avoir réussi dans son effort pour retrouver l'*Ur-Text* du *Pañcatantra*. Mais le point important, et où je voudrais en venir, est que les passages évincés par l'éditeur — qui peuvent être des épisodes entiers, de longueur notable — ne sont nullement des interpolations de date récente. Sans appartenir peut-être au fonds le plus ancien, ils font partie du bien épique au même titre que les passages conservés ; ils attestent la même facture et portent la même dignité. Le dépouillement du *Mahâbhârata* doit englober ces passages, quitte à les signaler par quelque indice comme ayant été écartés pour des raisons de principe et pour ainsi dire mécaniques. Il peut se faire qu'une édition non critique, si elle reproduit avec fidélité un manuscrit correct, ait plus de valeur qu'une édition qui rebrasse arbitrairement trois ou quatre sources manuscrites.

Combien de textes défectueux, qui n'ont trouvé leur fixation écrite qu'au moment même où la véritable teneur s'en était perdue ! Beaucoup de *çâstras*, la plupart des *kâvyas*, ont été excellemment conservés, mais les *Purânas*, les *Tantras*, par exemple, sont le plus souvent mal établis. Le Dictionnaire, en tout état de cause, doit donner le plus de variantes possible (ne laissant de côté que les fautes évidentes, les formes insignifiantes), il ne doit pas laisser ignorer les côtés secondaires d'une tradition, omettre les conjectures vraisemblables.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Même à l'intérieur du védisme, qui passe pour si scrupuleusement transmis, nous voyons dans l'*Atharvaveda* — un Véda qui fut longtemps honni, il est vrai — la version dite *paippalâda* qui a accumulé comme à plaisir ce que la transmission orale peut produire de plus égaré, quand elle n'est pas protégée par des récitations minutieuses. Quant à la R*ksamhitâ*, qui n'a pas bougé depuis l'adaptation phonique opérée par les rédacteurs, il sera utile de noter ce qu'on sait ou ce qu'on présume sur l'état primitif de la tradition, tel que l'indiquent les flottements dans la quantité et dans la syllabification.

Ceci dit, il n'est pas indispensable de fixer dès à présent l'exacte ampleur des dépouillements, puisqu'on pourra toujours accroître le nombre de textes en cours de route — en évitant cependant de multiplier les addenda, qui ont rendu le Böhtlingk-Roth d'un maniement peu pratique. Il serait indispensable, par contre, de s'entendre sur la manière de rédiger les fiches : tout en mesurant la place, il sied d'inscrire très clairement, et dans un ordre constant, les indications souhaitées. Une fiche spéciale sera consacrée à chaque référence, et non pas seulement à chaque mot.

Je dois laisser de côté bien des questions techniques, au sujet desquelles pourtant une décision est à prendre dès l'abord. Celle de savoir si l'on incorpore ou non les noms propres devrait se résoudre par l'affirmative, car la distinction entre nom propre et appellatif est souvent impossible, et ces noms propres forment en sanskrit des unités sémantiques, comme les autres. La question des composés nominaux est la pierre d'achoppement de la lexicographie sanskrite ; il semble qu'on ait craint, un peu partout, d'en noter trop, qu'on n'ait su quelle norme adopter. Il n'est pas possible d'établir une démarcation absolue entre le composé accidentel et le composé stable : mieux vaut donc, au moins sur les fiches, donner davantage, quitte à abandonner une partie lors de la composition des articles.

Il va sans dire que les acceptions d'un mot se présenteront suivant l'évolution sémantique probable, que cette évolution soit ou non confirmée par la chronologie des textes où ces acceptions sont attestées. Sans doute il y aura dans la pratique embarras sur plus d'un point. Si l'on consulte un Dictionnaire sanskrit, on est frappé, déconcerté, par la multiplicité des significations, leur aspect inattendu, à tel point que l'identité

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

même d'un mot peut être légitimement mise en question. Mais ce ne sont pas les difficultés qui doivent conduire à quitter la méthode, à se résigner à un catalogue anarchique. Précisément, l'ouverture nouvelle sur le vocabulaire que donnera l'examen de tant de milliers (de millions) de fiches permettra souvent d'ordonner et de décider, là où il n'y avait que confusion et désordre. Si deux acceptions demeurent irréductibles l'une à l'autre, il faudra se résoudre à poser deux mots différents, plutôt que de paraître admettre une filiation illusoire.

Tentons de décrire sommairement les limites de l'ouvrage. Pour la littérature védique, il est essentiel que tous les textes de date ou d'inspiration védique soient mis sur fiches, y compris ces textes mineurs, *pariçistas*, *laksanas* et autres, qui sont comme les satellites des *Samhitâs* et demeurent les plus mal connus. C'est dans le védisme, base et substructure de tout l'édifice, qu'on aura le plus de souci de noter les appartenances grammaticales et les contextes. N'est-ce point, sinon dans cette littérature, du moins à l'époque où elle s'est constituée, que la langue a été le plus sujette à varier et la plus vivante ?

Pour l'Epopée et pour les traités de type purânique, un dépouillement complet est désirable pour le *Mahâbhârata*, le *Harivamça*, le *Râmâyana*, les grands *Purânas* dans leurs principales versions, un choix large de *Purânas* mineurs. Le vocabulaire y est souvent riche, plus riche que rigoureux. A cette littérature se relie par une transition naturelle celle des textes qu'on peut appeler « sectaires », *Samhitâs* visnuites, *Agamas* çivaïtes, *Tantras*. C'est là un des points où il faudra aller au-delà de ce que donnent les textes imprimés. Aucun *Agama*, sauf erreur, n'a encore été imprimé, et tout le çivaïsme méridional, d'expression sanskrite ou tamoule, dépend de ces sources.

Les lettres proprement dites, *kâvya* en tête sous ses aspects protéiformes, sont en général mieux fixées. Néanmoins l'exploration des *kâvyas* récents peut donner de bons résultats, d'autant plus que cette littérature n'a pas été exploitée très avant par les dictionnaires. Le vocabulaire est tributaire des *koças*, comme la grammaire l'est des règles de Pânini. Mais ce sont des témoins précieux, et par ce qu'ils contiennent, et par ce qu'ils ignorent en fait de matériel linguistique. Ils confirment, éventuellement corrigent, les *koças*. Plusieurs s'emplissent de vocabulaire étranger, vaguement sanskritisé,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ainsi des termes administratifs ou militaires dans l'*Anandarangavijaya* de Çrînivâsa, qui retrace la vie d'Anandaranga Pillai, commis de Dupleix.

Dans la littérature narrative, qui n'est pas si volumineuse, le relevé pourra être à peu près exhaustif : les contes d'époque plus récente ont un vocabulaire souvent singulier, qui a emprunté des formes populaires, retranscrivant parfois du moyen indien ou du « moderne ». Même les genres mineurs du théâtre, monologues et farces, qui peuvent d'ailleurs revêtir l'aspect du *kâvya*, sont à dépouiller attentivement ; ce sont des transpositions de la langue parlée. Là encore, il faudra aller plus loin que ce que donnent les maigres spécimens jusqu'ici édités.

Pour le bouddhisme, s'il est inutile de faire état des œuvres reconstituées à partir des sources tibétaines et chinoises, qui n'apportent que des termes connus, en revanche, nous disposons aujourd'hui d'un lot énorme d'œuvres originales, souvent remarquablement éditées. Il faudra y puiser largement. Parmi elles, nous possédons grâce aux efforts de N. N. Dutt d'importants fragments du canon bouddhique en sanskrit ; joints à ceux qu'avait révélés jadis l'expédition allemande à Turfan, ils comptent parmi les plus anciens documents du sanskrit post-védique. Les textes en « sanskrit hybride » posent un problème particulier : ils doivent être, à notre avis, intégrés.

Du côté jaina, l'abondance de la moisson est certaine, encore que, pour le vocabulaire technique, une certaine uniformité puisse être assez vite atteinte. Mais on connaît fort mal encore les ressources de cette littérature en pleine expansion. Les extraits lexicaux prélevés par H. Jacobi et M. Bloomfield jadis, à présent par N. Upadhye (*Brhatkathâkoça*) et d'autres (*Trisastiçalâkâpurusacarita*), ont révélé des termes singuliers, qui débordent à tous égards les besoins de la dogmatique.

Quant à la littérature technique d'inspiration brahmanique, il faudra choisir des textes aussi nombreux que possible, représentatifs des grandes disciplines. Là comme ailleurs, on pourrait envisager des dépouillements plus ou moins complets jusqu'aux XIe-XIIe siècles, plus espacés ensuite. Mais si le XIIe siècle marque théoriquement le terme des périodes créatrices dans la plupart des domaines, au contraire, dans l'ordre du *Nyâya* et du *Vedânta* en particulier, des ouvrages

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

marquants ont paru jusqu'à nos jours, et il ne serait pas avisé d'exclure Jagannâtha ou Nâgeça sous le prétexte qu'ils sont des modernes.

Enfin l'épigraphie sanskrite, celle du continent indien et celle de l'Inde extérieure, est à recueillir avec soin, jusqu'aux époques récentes. C'est la grande source de notre connaissance pour le vocabulaire des institutions, de l'économie, de l'administration rurale, de maints realia, sans parler du concours que les *praçastis* ont apporté à l'élaboration des *kâvyas*. Cette littérature est heureusement rassemblée dans quelques recueils d'accès facile, commodément éditée, en grande partie traduite. La numismatique n'est pas négligeable, pour l'étude des noms propres.

Il n'est pas exagéré de poser qu'en regard des 300 textes qui furent utilisés plus ou moins complètement pour la confection du second « Böhtlingk », le nouveau Thesaurus devrait englober huit à dix fois autant.

J'ai rappelé la nécessité de mettre un arrangement historique dans les mots à sémantique développée. Faut-il aller plus loin et donner des étymologies ? C'est assez tentant, mais ce n'est peut-être pas indispensable. La recherche étymologique en sanskrit est dans une situation peu encourageante. Le sanskrit est la seule langue indo-européenne à n'avoir aucun instrument de travail, hors le manuel squelettique d'Uhlenbeck. Le champ est libre aux hypothèses dravidiennes, mu*nd*a ou proto-mu*nd*a, qui masquent surtout notre ignorance. En tout cas, c'est une discipline autonome, qui n'est pas nécessairement impliquée dans la préparation d'un répertoire général de l'usage. Il y aurait plus de profit, en revanche, à suivre le destin d'un mot au-delà des frontières du sanskrit ; peut-être à travers les langues modernes, en tout cas à travers l'étape du moyen indien. Le témoignage du pâli, des prâkrits, des *apabhramças*, importe pour apprécier la vitalité de certains mots, de certaines formations suffixales, en prolongement et en vérification des données accessibles par le sanskrit. Des textes récemment connus comme le *Kumârapâlapratibodha* de Somaprabha, le *Dhûrtâkhyâna* de Haribhadra, le *Samdeçarâsaka* (dû à un auteur musulman !), *Candralekhâ*, et bien d'autres, ont un vocabulaire illustrant nombre d'emplois insuffisamment attestés par les sources sanskrites, même si l'on se refuse à poser délibérément un *tadbhava* derrière tout mot d'allure indo-âryenne (on ferait

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

aisément un lexique sanskrit inédit en compulsant des textes moyen-indiens ou « modernes », — dravidien compris).

Que dire de plus, qui ne risque d'engager des considérations trop techniques ? La tâche de mettre sur pied un Dictionnaire, c'est-à-dire un instrument de travail qui rassemble les forces vives de la philologie, est bien exaltante. Surtout quand on a affaire à une langue qui a de pareils titres de noblesse que le sanskrit, support et conscience de toutes les langues indiennes, du malayâ*l*am à l'assamais, substance de la langue nouvelle que l'Inde se donnera.

Il reste à souhaiter que l'œuvre se réalise, que ses organisateurs n'aient pas présumé des forces humaines, sous-estimé la malignité des temps. Il faut qu'elle ne soit pas confinée à une province, à un cercle. Que l'Inde entière y apporte son concours matériel et moral. Puisse notre génération assister encore à l'achèvement du grand *koça*, qui donnera, j'en suis sûr, aux études à venir un élan comparable à celui qu'a apporté le Böhtlingk et Roth dans l'indianisme du siècle passé !

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

X

LA SOCIÉTÉ ET LE DROIT DANS L'INDE ANCIENNE : LE « DHARMA »

[A propos de P. V. Kane, *History of Dharmaçâstra*].

La notion de *dharma* est de celles qui défient la traduction. Ce qui était le « support » divin des structures mythiques dans les plus anciennes idées religieuses de l'Inde (le Véda) est devenu l'organisation sociale, morale, normative qui forme le contenu positif de l'hindouisme. On voit déjà par là qu'il ne saurait guère y avoir dans l'Inde ancienne de « droit » distinct, pas plus qu'il n'y a de philosophie distincte. Il y a des situations régies par des normes classifiantes, hiérarchisantes ; la plus importante, la plus universelle de ces normes est le *dharma*.

La littérature profane est née des exigences internes de la religion védique. Les vieilles écoles rituelles, chargées de maintenir la pureté de l'enseignement sacré, ont senti le besoin de mettre en forme, à côté des préceptes relatifs aux cérémonies domestiques, des préceptes plus étendus concernant les droits et les devoirs. Non de l'homme en général, mais des hommes distribués en classes sociales (prêtres, guerriers, artisans, serviteurs), en types de vie (étudiants, maîtres de maison, ermites, « renonçants »). On a eu ainsi les rudiments d'une composition à tendances juridiques : d'abord rédigée en Aphorismes (les *Dharma-sûtras*), ensuite en versets (les *Dharma-çâstras* proprement dits). Le traité le plus connu de cette seconde série est celui qu'on nomme (abusivement) les *Lois de Manu* et qui peut dater des débuts de notre ère.

Ces manuels ont sur les anciens recueils d'Aphorismes l'avantage de libérer dans une large mesure le comportement social

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des pratiques religieuses ; ils unifient les enseignements des écoles, normalisent les coutumes et attestent cette tendance généralisante qu'en tous les domaines présente la spéculation indienne au sortir des disciplines védiques.

Ce ne sont pourtant pas des codes : malgré certains détails minutieux où ils se complaisent, ils sont parfois moins précis que les vieux aphorismes qui du moins notaient l'usage d'un temps et d'une région. Ils livrent des éléments de droit naturel, empruntés à des sources composites, élaborés en recettes plus ou moins bien agencées, entremêlés de maximes légales, de règles morales, encadrés par une cosmogonie et une théogonie à la manière de *Purânas*. Vaille que vaille, l'ensemble massif de ces textes constitue la *smrti* ou « tradition mémorisée, Mémorial » par opposition à la *çruti* ou « révélation ». Elle est la source littéraire de tout le droit indien.

L'antiquité n'en est malheureusement pas comparable à celle des textes religieux, et elle ne saurait être utilisée pour le droit comparatif avec la même sécurité que le Véda pour la grammaire comparée.

Il faut descendre jusqu'au xe siècle pour trouver les premiers de ces Digestes qui traitent encyclopédiquement de la matière juridique, réarrangée en sections rationnelles, d'ordinaire dégagée de l'esprit magico-religieux des sources anciennes. On pourrait supposer qu'on a dès lors affaire à des ouvrages directement assimilables pour nous, comparables aux Digestes romains. Il n'en est rien. Bien plutôt que des recueils de Lois ou des commentaires sur des Lois, ce sont des traités de jurisprudence, qui postulent des modes de raisonnement et des habitudes mentales où seul un long et amer apprentissage peut permettre à un Occidental d'accéder. Aucun de ces grands Digestes n'a encore été traduit jusqu'à ce jour, dans son intégralité, même en anglais.

C'est cette littérature considérable (on connaît plus de 7.000 textes de *dharma* en sanskrit, commentaires et digestes compris) dont traite l'ouvrage, lui-même à tous égards considérable, de P. V. Kane. La matière avait été embrassée autrefois par Julius Jolly (*Recht und Sitte*, 1896), dans un compendium admirable pour l'époque et qui demeure souvent précieux. M. Kane la présente aujourd'hui dans un cadre et sous une forme infiniment agrandis. Au « droit » proprement dit, il adjoint la description du rituel, de la politique, de l'économie,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

qui appartiennent à d'autres branches du *dharma*. En Indien convaincu des interdépendances de la spéculation et de l'unicité foncière des problèmes, il n'a pas voulu restreindre et s'est borné, quant au plan, à mettre un peu d'ordre dans les vieilles rubriques. Les exhumations de textes « juridiques » se sont mutlipliées ces trente dernières années. Elles n'attendent que des chercheurs assez fortunés pour joindre à une formation de sociologue ou d'historien une connaissance intime de ce sanskrit assez difficile dans lequel sont rédigés les traités techniques de l'Inde. Le groupe toujours plus réduit des indianistes occidentaux risque fort d'être définitivement devancé dans cette recherche, où de bons travaux ont vu le jour dans l'Inde actuelle, à Madras, à Poona, à Calcutta.

Comme dans d'autres domaines littéraires, la composition « juridique » dans l'Inde médiévale affecte l'aspect de commentaires. C'est de la glose littérale d'un texte antérieur que naît peu à peu la controverse, dans les cadres dialectiques qu'impose la convention savante : on définit le sujet, on marque la nature des doutes qu'il soulève, on développe la thèse première, puis (s'il y a lieu) la thèse adverse, on donne enfin la décision ou « fin concluante ». C'est d'ailleurs le schéma commun à tous les types de spéculation.

L'essentiel est d'être d'accord avec la pensée réelle du texte qu'on commente, avec les autres *Smrti*, avec le Véda ou les implications du Véda. C'est un postulat que la *Smrti* est infaillible et qu'elle doit être interprétée comme un bloc. De là naissent, on le conçoit, des motifs infinis de controverse, quand il s'agit, par exemple, de concilier des règles d'apparence contradictoire. Si un texte enjoint ce qu'un autre prohibe et qu'il n'y a point d'issue, si la prohibition ne se laisse pas interpréter comme une « restriction » ou comme une « exception » on décrète alors que la règle contradictoire enseigne une option, autrement dit que l'injonction annulée par l'interdiction est une injonction facultative. Mais cette solution est sujette à huit sortes de critique (assure-t-on) et on ne s'y résigne que comme un pis aller.

L'interprétation de la Loi, ou pour mieux dire la transformation en jurisprudence d'axiomes de droit naturel ou de coutumes, a été rendue possible par l'application d'un certain nombre de règles interprétatoires. Ces règles, les commentateurs les puisent dans la *Mîmâmsâ*. La *Mîmâmsâ* est un système d'interprétation appliqué au rituel védique : elle joue par

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

rapport à ce rituel le rôle que joue le *Mahâbhâsya* par rapport aux aphorismes grammaticaux de Pâ*n*ini. Rien n'est plus éloigné, en apparence, des exigences juridiques. Aussi bien ce n'est pas le fond des doctrines que les juristes ont cherché dans la *Mîmâmsâ*, mais les méthodes et la logique interne. La *Mîmâmsâ* enseigne par exemple comment on peut se défaire de passages textuels embarrassants, elle apprend à distinguer les propositions qui sont des injonctions proprement dites de celles qui ne sont que des recommandations, des illustrations, des références à ce qui précède. Suivant qu'on admet ou non comme « injonctif » le passage du *Çatapatha Brâhmana* qui fait allusion à un mariage possible avec « la quatrième ou la troisième génération », on autorise ou l'on défend le mariage avec la fille de l'oncle maternel, question épineuse sur laquelle achoppent les commentateurs. Certains empêchements sont seulement prohibitifs et entraînent, s'ils sont violés, une faute de l'agent (ainsi le mariage avec une fille pourvue de certaines tares physiques) ; d'autres sont dirimants et entraînent la nullité de l'acte (ainsi le mariage avec une parente). C'est que, parmi les choses prescrites, certaines ont un objet visible, d'autres un objet invisible, et celles-ci sont les plus importantes. La *Mîmâmsâ* apprend à les discerner quand elle décrit l'effet « inouï » de l'acte religieux, le point d'impact (pour ainsi dire) vers lequel se dirige inéluctablement l'action humaine au terme de sa trajectoire : fiction métaphysique destinée à expliquer la persistance du *karman* entre l'instant de l'acte et celui où explose l'effet. Les injonctions juridiques essentielles sont celles dont l'infraction ou l'observance déclenche un « effet inouï ».

Ici comme en grammaire (dans le sillage de laquelle se meut la *Mîmâmsâ* et conséquemment la Loi), la forme donnée à un enseignement commande parfois l'interprétation, s'érige en système ; on finit par extraire d'un mot, d'une particule toute une doctrine. On recherche les origines védiques (et on les trouve toujours) ; comme en Poétique on suppute l'implicite sous l'assertion directe. Le but étant de montrer que les innovations, les amendements sont déjà inclus dans la Tradition et qu'ils participent de l'autorité qui s'attache au Véda.

L'usage réel en tout ceci n'est pas souvent invoqué de manière directe ; mais c'est bien la pression de l'usage qui incite précisément à mettre en œuvre ces artifices ; et ce qu'il faut admirer, c'est qu'au prix de tels détours les auteurs finissent

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

souvent par retrouver la solution du bon sens. Quand le droit de l'aîné à une part préférentielle dans l'héritage paternel fut tombé en désuétude, les commentaires voulurent inscrire dans les codes cette abolition et lui trouver des lettres de noblesse ; ils y réussirent par l'« interprétation » interne, sans convenir que l'usage courant de l'époque imposait à lui seul la décision. Certes, l'Usage figure à côté de l'Autorité et de la Tradition parmi les sources du *dharma* : mais il ne faut pas oublier que c'est (comme en grammaire) l'usage des « gens cultivés », ce qui, par une sorte de pétition de principe, revient à dire : l'usage des textes. Dans l'Inde ancienne, la norme justifie l'usage. D'une évolution authentique des coutumes, la *Smṛti* note bien certains indices, mais elle la subordonne à une meilleure intelligence de la chose écrite, bien plus qu'elle n'y voit le reflet de la diversité des temps et des lieux. Le *dharma* littéraire a été ainsi la force majeure de stabilisation sociale, comme la grammaire de Pâṇini a été fixatrice de la langue.

En matière de castes, nous voyons que la littérature maintient pour base de l'exposé le cadre des quatre grandes classes sociales (les *varṇa* ou « couleurs »), alors qu'elle ignore la réalité immédiate, la caste ou *jâti* (proprement « naissance »), c'est-à-dire la présence de ces centaines de cellules, compartimentées selon le métier ou l'habitat, régies par des lois d'endogamie et de commensalité, par des prohibitions de contact. Il est vrai que la théorie enregistre plusieurs de ces castes, mais par un détour singulier, et sans préciser jamais les règles de comportement. D'après elle, les tenants de telle ou telle caste inférieure naîtraient de mariages inégaux : suivant la distance sociale entre les époux et suivant que le sens est normal (union où l'homme est de rang supérieur à la femme) ou « à rebrousse-poils » (union où la femme est de rang supérieur à l'homme), suivant enfin qu'il s'agit ou non d'unions légitimes, on a des « castes » dont les représentants, se mariant à leur tour de manière « mixte », donnent naissance à de nouveaux entrecroisements et à de nouvelles castes. La réalité a été ainsi masquée par un appareil classificatoire. Comment croire qu'à l'origine des groupes endogamiques, il y ait eu précisément la confusion du rang social ? Comment croire que d'un père *dasyu* (= anâryen — car la théorie englobe aussi les éléments étrangers de la population) et d'une mère *ayogavâ* (= fille d'un *çûdra* et d'une *vaiçyâ*) il doit sortir nécessairement un

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sairandhra, c'est-à-dire un homme « habile aux choses de la décoration, vivant (au surplus) de la chasse au collet, (bref) menant la vie d'un esclave sans en être un toutefois » ?

Il y a de la fiction dans toutes les classifications indiennes ; elles ont souvent pour origine l'exigence pure et simple de la transmission orale, qui favorisait le mécanisme mental. Ainsi dans la hiérarchie des huit formes de mariage, qui commence par le mariage le plus saint (celui où la femme « dûment parée » épouse un homme de classe égale, « versé dans le Véda ») et s'achève par des sortes de rapt et de viol. Liste prétendûment exhaustive, et qui laisse échapper pourtant l'une des formes typiques du mariage courtois, celle où la fille choisit elle-même son époux, soit simplement parce qu'il est le plus beau, soit parce qu'il est sorti vainqueur d'un tournoi où il était en compétition avec les co-prétendants. Ces huit mariages ne font que diversifier les anciennes catégories du mariage religieux (réservé primitivement aux brâhmanes), du rapt (propre aux guerriers), de l'achat (bon pour le commun peuple).

Une autre classification singulière est celle des douze sortes de fils, qui vont du fils légitime, héritier de plein droit, aux fils bâtards et adoptés. Cette fiction, comme d'autres, a eu des conséquences positives, puisque le droit à l'héritage est établi en fonction de ces filiations, que par exemple les six premiers types seuls héritent et dans des proportions graduées, les six derniers n'ayant droit qu'au titre de « parents ». Le régime de l'adoption (si solidement établi dans l'Inde traditionnelle) repose sur le principe de la substitution, qui est d'origine mimâ*m*siste : le fils adoptif est un fils réel, il perd son nom de famille et tout ce que ce nom implique de privilèges, mais cependant, comme le « substitut » en grammaire ou en rituel, il garde virtuellement certains droits qui se réalisent s'il arrive par exemple qu'il perde ses frères, en sorte qu'il devient alors le porteur d'une double ascendance.

Le plus singulier dans la série des douze fils est le *putrikâputra* ou le « fils de la fille-à-statut-de-fils ». La *putrikâ* est la fille sans frère, à laquelle son père, soucieux de restaurer la lignée mâle, a donné un statut qui permet au fils qu'elle aura d'hériter de son grand-père maternel (et non de son propre père) ; c'est une des rares survivances de prérogative féminine. Certains auteurs vont à ce point qu'ils considèrent la *putrikâ* comme un fils, lui donnent un nom de garçon, etc.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Notons encore, parmi les classements, la série des neuf ou quinze sortes d'esclaves, liste qui combine de manière presque inextricable des esclaves irrédimables, des serfs, des travailleurs astreints, les uns par un engagement solutoire ou exécutoire, les autres par de simples contrats plus ou moins difficiles à résilier.

On a cru relever sur certains points une aggravation de la législation. Ainsi sur les mariages d'enfants, où Manu paraît avoir été plus libéral que les auteurs qui sont venus ensuite et qui progressivement laissent descendre jusqu'à 5 et 4 ans l'âge permis pour le mariage, du côté de la femme. De même le droit à la séparation, au divorce, semble avoir été peu à peu freiné. Mais, qu'il soit malaisé de rejoindre la théorie à l'usage, c'est ce que montre assez la pratique de la *satî*, c'est-à-dire la « mort volontaire » de la veuve sur le bûcher de son mari : les témoignages extérieurs indiquent une lente progression de cet usage barbare, à partir du moment où l'épigraphie en porte trace, c'est-à-dire à partir du VIe siècle ; les codes l'enregistrent d'une manière latérale, nulle part impérative, sans doute parce qu'en dépit d'efforts et de textes sollicités on n'avait pu lui trouver d'antécédents védiques.

Inversement, la capacité juridique de la femme tend à s'accréditer, certaines prohibitions irraisonnées au mariage s'atténuent, la polygamie est en régression, comme la puissance paternelle (au moins dans ses manifestations extrêmes), comme la pratique du lévirat, c'est-à-dire « l'assignation » (comme disent les Indiens) faite à la femme devenue veuve (ou ayant un mari gravement malade) de procréer un enfant mâle en s'unissant à son beau-frère ou au plus proche des parents du mari.

Mais là où nous croyons voir une évolution, réduits que nous sommes à une littérature normative, qui est au surplus, dans les périodes anciennes, dénuée de chronologie et littéralement apocryphe, peut-être sommes-nous victimes d'une illusion. Les prescriptions survivent aux usages. Les différences d'opinions s'établissent suivant les tendances d'écoles ; la diversité est affaire de philologie plus que d'adhésion au réel.

Il est donc malaisé de restituer sous le *Dharma* littéraire un état social défini. Des faits importants sont passés sous silence, des détails infimes produits avec libéralité. Sur les conditions mêmes de l'esclavage, on sait peu de chose hors des

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dénominations dont nous venons de rappeler l'arbitraire. L'exposé de la *Smṛti* vient se heurter à celui d'une autre branche d'études, celle de l'*Artha* ou du Profit, dont le texte le plus représentatif, le *Câstra* de Kauṭilya, enseigne qu' « il n'y a point d'esclavage pour un âryen » (mais en quel sens précis entend-il âryen ?). Les sources anciennes séparent bien le droit de propriété et la simple possession (qui confère un droit au bout d'un temps variable) ; elles connaissent la propriété indivise des immeubles, liée certainement au régime de la famille non séparée ou grande famille, et la propriété des meubles (les textes parlent de biens « fixes » et de biens « mouvants », mais avec des nuances autres que les nôtres), sujette à partage selon le rang des fils : mais au fond nous ignorons s'il y a une propriété foncière individuelle à côté de la propriété familiale des lots de culture, que semblent démontrer par exemple les faits de bornage. Nous ignorons, à un autre point de vue, si le tenant du sol n'était pas en définitive, au moins dans une large mesure (comme il ressort aussi du *Kauṭilîya*), le fermier de l'Etat. De l'économie dirigée, de la dictature d'Etat qu'atteste Kauṭilya, la *Smṛti* n'a pas trace : faut-il récuser l'une ou l'autre source, faire sa part à l'Utopie ? Même les questions spéculatives sont abordées tardivement. Il faut descendre au XIe siècle pour voir la *Mitâksarâ* disserter sur le droit de propriété qu'elle entend tirer de l'expérience, alors que d'autres (le *Dâyabhâga*) le font remonter à l'autorité des Traités. Ou encore, par une sorte de corollaire au problème précédent, savoir si le droit aux biens familiaux émane du partage même ou si c'est un droit de naissance : question qui, elle aussi, a une incidence pratique, car ceux qui tiennent pour le droit de naissance en infèrent que le fils peut demander le partage du vivant du père et contre la volonté de celui-ci.

Le droit pénal comporte un ensemble de dix-huit articles (chiffre consacré), où se suivent les délits et les crimes dont les Indiens n'ont jamais pleinement senti la distinction. La situation sociale du coupable (et celle de la victime), certaines circonstances, peuvent modifier du tout au tout l'échelle des peines qui sont en principe rigoureuses, mais auxquelles les exceptions prévues enlèvent une part de leur efficacité. Il est notable que l'intention est punie plus sévèrement que l'acte ; que le prévenu est présumé coupable (et qu'il a à fournir la

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

preuve du contraire) ; que le silence est considéré comme un aveu, etc.

La plupart des fautes visées par la Loi, et nombre d'autres, sont en même temps considérées comme des fautes religieuses et sujettes à une expiation. A haute époque, avant toute fixation du droit pénal, il s'était codifié un réseau de pratiques expiatoires qui ont été conservées dans le *dharma* classique dont elles forment l'une des trois grandes divisions. Les deux séries, punitions cléricales et punitions légales, cheminent parallèlement, sans apparemment se connaître. On a relevé pourtant quelque influence des unes sur les autres ; selon certains auteurs les peines civiles remplacent les peines religieuses ; celles-là peuvent cumuler avec celles-ci, notamment quand l'expiation a pris fin avant qu'ait expiré le terme de la peine judiciaire. Et de même que celle-ci substitue souvent et de plus en plus l'amende aux châtiments afflictifs (sans parler des traces de wergeld, qu'on a cru constater dans le Véda puis qu'on a niées), de même l'expiation tend à remplacer par des peines symboliques ou par le système généralisé des donations les pratiques ascétiques dont la rigueur pouvait aller jusqu'à la mort. En fait, il devait y avoir souvent heurt. Comment un meurtre expiable par un don ou par une pénitence légère pouvait-il être assujetti en même temps à un châtiment qui eût entravé le libre exercice de l'expiation ?

Tout le domaine du *dharma* baigne dans la religiosité. L'origine religieuse est manifeste tant dans les doctrines que dans les pratiques. Ainsi pour l'héritage : le droit à hériter (que le *Dâyabhâga* donne expressément comme une résultante de la qualification à participer aux rites domestiques) est déterminé moins par la parenté naturelle que par la forme de parenté fondée sur la théorie du *sapindatva*. Cette théorie distingue parmi les descendants (et ascendants) ceux qui forment avec le défunt une union étroite ; ils ont mission d'offrir au mort le *pinda*, la boulette de riz convenant aux rites funèbres. Ceux-là seuls (en principe) héritent ; ils sont responsables des dettes. En tête vient le fils aîné, auquel est souvent reconnu un privilège consistant en un préciput variable, en un droit de priorité pour le mariage, etc. Le fils aîné est en effet celui qui assure la continuité de la lignée ; les autres fils sont les enfants du plaisir. Mais ce droit d'aînesse, partiel d'ailleurs et contesté, tombe dans les familles qui, après partage, se sont « ré-unies ». Sans doute la *Mitâksarâ* interprète le *pinda* de

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

manière plus rationaliste, faisant intervenir un rudiment d'hérédité physique ; mais l'autre explication a certainement plus d'antiquité. On la retrouve à propos des interdictions au mariage.

L'endogamie, si avérée pourtant, est à peine mentionnée dans la littérature ancienne, qui met l'accent sur la nécessité de se marier hors du groupe familial : plus précisément, la qualification pour un individu à offrir le *pinda* à telle suite d'aïeux exclut pour lui le droit d'épouser une femme qui descend collatéralement du même ancêtre que lui, à un degré déterminé. A cette parenté limitée s'ajoute la parenté mal définie du *gotra*. Tout homme de haute caste est censé descendre de tel ou tel sage antique, et cet apparentement spirituel a tôt été senti comme générateur d'une parenté réelle, au moins pour les brâhmanes. Ainsi les faits religieux sont partout dominants. L'adoption est un rite, tout comme la réintégration dans la caste ; des rites marquent le témoignage en justice, la prestation de serment, l'ordalie, voire l'engagement et le prêt. La capacité légale repose pour une part sur la qualification religieuse. La dette, rn*a*, a été d'abord la faute conçue comme entraînant un « manque à avoir » à l'égard des dieux, des sages, des pères. Des considérations magiques sont intervenues quand il s'est agi d'interdire aux infirmes d'hériter, aux filles pourvues de certains signes défavorables d'accepter une demande en mariage ; ou encore quand la loi autorise le créancier à revendiquer son bien en allant faire le siège de son débiteur et jeûner, comme il est dit, « contre » lui.

Autant les règles sont rigoureuses, autant elles sont parfois aisées à tourner. Nous avons rappelé les pénitences fictives, le jeu des amendes. S'il y a « détresse » (*âpad*) dans l'économie du pays, les classes sociales peuvent abandonner temporairement leur *dharma*, le brâhmane par exemple pourra vivre en guerrier ou même (chose proscrite en temps normal) travailler la terre. C'est le même statut d'*âpad* qui autorise le souverain à prélever des taxes exceptionnelles, des « prévenances » (comme on dit par euphémisme) et autres moyens de fortune pour remplir son trésor menacé.

Une autre fiction, servant moins à noter des diversités d'usage qu'à éviter des conflits de textes, est celle des *kalivarjya*, théorie qui s'élabore au XIe siècle. Elle consiste à écarter pour l'ère actuelle, pour notre « mauvais âge » au *dharma* défi-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

cient, certaines règles qui valaient pour les ères antérieures : tantôt ce sont des règles trop dures, qui ne sont plus compatibles avec nos mœurs, plus souvent des facilités, des avantages dont ne méritent pas de bénéficier nos générations impures.

Le domaine du droit indien et de ses appartenances est un riche sujet d'études. Relativement abordable si l'on s'en tient à retracer les grandes lignes, à rechercher les sources, à utiliser l'équipement critique du comparatiste. Extraordinairement malaisé si l'on veut repenser à l'indienne les grands commentaires du moyen âge, situer chaque article dans son ambiance spéculative et logique. Cette même difficulté se retrouve d'ailleurs dans les autres secteurs de la pensée indienne.

Nous avons du moins dans le vaste répertoire de M. Kane (dont l'attitude est visiblement à la limite des deux cultures) une masse de faits bien classés, bien interprétés, qui rendra plus fructueuse la recherche de détail maintenant, plus que jamais, nécessaire.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

XI

LA RÉFLEXION SUR LA POÉSIE DANS L'INDE ANCIENNE

[A propos de V. Raghavan, *Bhoja's Crngâra Prakâça* et *Studies on some Concepts of the Alankâra Çâstra*].

La poétique dans l'Inde ancienne, c'est-à-dire la poétique sanskrite, s'est constituée lentement aux premiers siècles de l'ère, suivant pas à pas le progrès de la poésie savante (le *kâvya*), qui elle-même s'essaie avec les épopées religieuses d'Açvaghosa (IIe siècle) avant de trouver son épanouissement avec Kâlidâsa (IVe ou Ve siècle) et ses successeurs.

Contrairement à ce qui se passe dans la plupart des disciplines indiennes, la Poétique n'a pas eu un texte de base, un code « révélé » que tous les ouvrages ultérieurs se seraient efforcés de suivre ou de commenter. De là un flottement relatif dans les thèses des poéticiens, qui classifient les faits sous des rubriques divergentes, tantôt les ornements de style, tantôt les « allures » ou les « qualités », tantôt enfin le « sentiment » ou la « résonance ». De là aussi, par voie de conséquence, une liberté de mouvement qu'on ne retrouve pas au même degré dans les autres branches du savoir.

Le plus ancien traité, le fameux *Nâtyaçâstra* de Bharata, qui peut dater du IIIe siècle, concerne au premier chef la Dramaturgie ; la Poétique n'y est abordée qu'incidemment. Plus tard on verra souvent des manuels associant les deux disciplines, comme on voit dans le domaine de la philosophie le *Yoga* associé au *Sâmkhya*, ou le *Vaiçesika* au *Nyâya*. Ces œuvres jumelées, où généralement l'un des composants perd son individualité au bénéfice de l'autre, forment une des singularités de la démarche indienne, qui sur le plan mythologique s'affirmait déjà par les couples divins du Véda.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Il n'est pas indifférent de constater que la Poétique est sortie peu à peu de la Dramaturgie. C'est dans un art total qu'elle a trouvé ses lois, un art pour lequel se combinaient les ressources de l'audition et de la vision, la mimique, l'instrumentation et le chant, enfin l'action dramatique elle-même, sous ses deux formes conjointes du dialogue narratif en prose et de la description lyrique versifiée. La théorie du Rasa, dont nous allons rappeler les traits, est demeurée conditionnée par le drame bien plus que par le poème. La poésie sanskrite a conservé du théâtre l'habitude de l'œuvre longue, qui s'étale en fresque épique, en lente élégie. Une strophe isolée est sujette à se perdre si elle ne vient pas se fixer dans quelqu'une de ces Centuries, de ces « Sept-centaines » qui ont rassemblé autour d'un nom de poète, plus ou moins authentique, tout un genre littéraire, soit lyrique, soit gnomique. L'Inde ancienne n'a presque rien connu qui corresponde à l'ode, au poème bref, dont pourtant les Hymnes du Véda avaient fourni une première forme pré-littéraire.

Le poème indien traduit d'abord, selon ses moyens, la structure de l'être physique ; il a un corps, un souffle vital, une âme. Comme le Sacrifice, il vise à imiter le cosmos, à fonder un contact émotionnel entre l'individu et ces normes (*pramâna*) qui, sous-jacentes à l'ensemble des techniques indiennes, monnaient l'antique conception de l'Ordre cosmique (le *rta*).

Comme il arrive souvent, la scolastique a classifié et sous-articulé à l'infini des rubriques qui à l'origine étaient rudimentaires. Bharata ne connaissait que quatre « ornements » (*alankâra*) : la comparaison, la métaphore, la consonance, enfin l' « illuminant », sorte de figure où plusieurs attributs se réfèrent à un même objet, ou le même attribut à plusieurs objets. Avec le temps, ces ornements deviendront plusieurs centaines. On distinguera d'abord, non sans justesse, des ornements de forme et d'autres de sens ; puis des ornements qui concernent à la fois la forme et la signification. De plus en plus, l'essai d'une théorie générale ira se résoudre en un recueil de recettes à l'usage de l'apprenti-poète. En même temps la Poétique, envisagée dans son développement historique, s'attachera à déterminer un point central, un principe d'explication permettant de rendre compte de tous les faits. C'est cette même quête de l'Unité que nous observons dans l'ensemble des systèmes philosophiques. Il s'ensuit que chaque

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

école sera tentée de dévaloriser les explications antérieures pour instaurer un principe nouveau. La théorie des Ornements, la première établie sans doute parce que la plus directement sensible (les Figures de rhétorique se laissent sans peine déceler dès les premiers Hymnes védiques), a été le plus vite aussi destituée de son rang. De bonne heure les Ornements ont été considérés comme de simples parures, plaquées sur le Corps poétique, utiles certes, nécessaires même, mais étrangères au fond même de la poésie. Pour certains auteurs, ce sont les « incarnations » des idées. Mais en général, c'est au-delà des Ornements qu'on cherchera la réalité artistique. On pensera la cerner par des approximations telles que *aupamya*, le principe-de-comparaison qui est à la base (croient certains) de toutes les Figures. D'autres parlent du *vaicitrya* ou « diversité-étrangeté », du *camatkâratva* ou « émerveillement », de la *bhangi* ou « rupture », de la *vicchitti*, sorte de « charme » poétique (le sens premier paraît être « fard »). On parle aussi d'*aucitya* ou « appropriation ». Le terme le plus en vogue est celui de *vakrokti*, « expression courbe », qui semble à certains pouvoir caractériser l'élément poétique à tous les stades, c'est-à-dire depuis le phonème isolé jusqu'à l'œuvre littéraire considérée globalement. Cette « expression courbe » s'oppose à l' « expression naturelle » qui est celle de la relation pure et simple des faits, mais qui elle-même est parfois rangée au nombre des Ornements, tant l'esprit indien a besoin qu'une rubrique classificatoire englobe ce qui semble par nature la déborder.

Il faut voir dans ces dénominations et dans les définitions afférentes autant d'essais pour cerner le problème qui passionne les Indiens, celui des relations de la forme et du sens ; dans chaque sphère idéologique ils se sont appliqués à le résoudre.

D'autres lieux communs de la Poétique sont les *laksana* ou « signes » du poème, au nombre de 36 : plus adhérents à l'œuvre que les « ornements », ils sont comme les signes physiques qui embellissent le corps poétique. Mais ces éléments, empruntés à la logique plutôt qu'à l'esthétique, n'ont pas tardé à être abandonnés au profit de la théorie des « qualités » ou « excellences » (*guna*). On reconnaît un groupe de dix qualités auxquelles font pendant dix « défauts » (*dosa*). Le point de départ a été, semble-t-il, une triade combinant les concepts de « douceur », de « force », de « sérénité », respectivement décrits comme une fusion, une expansion, un état

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pacifique de l'âme. Mais certains auteurs ont peine à imaginer les *guna* autrement que comme absences de *dosa*, tant les notions négatives conservent de force dans la spéculation indienne. Plus tard apparaîtront les valeurs de « repos » et de « mûrissement » qui accompagnent chez Vidyânâtha une théorie sur l'immutabilité du vocabulaire : le signe du bon langage résiderait dans l'impossibilité de remplacer un terme par un autre terme de sens analogue ; les mots reposent dans leur mutuelle inclination comme le corps repose dans un lit. Le mûrissement est conçu comme celui d'une plante : l'Inspiration jointe à l'Expérience doivent permettre d'atteindre un sommet de saveur qui varie selon neuf modalités, comme le mûrissement de neuf fruits servant d'illustration concrète à cette laborieuse théorie.

La notion des « allures » (*rîti*) affleure par instants à notre notion de « style ». Mais l'allure est un procédé d'expression généralement indépendant de la volonté d'un auteur. En fait, la division en trois *rîti*, avec sa nomenclature géographique, ne laisse pas d'être conventionnelle, s'il est vrai qu'elle a pu à un certain moment refléter une réalité régionale : il y a le style du Vaidarbha (Inde centrale, région de Nâgpur) qui est clair, simple, modéré dans l'emploi des composés ; le style de l'Est ou du Gauda (Bengale), lourd, difficile, riche en composés ; le style du Nord ou du Pañcâla (région de l'actuelle Delhi), dont les traits sont la douceur et la suavité. D'autres *rîti* apparaîtront avec le temps. Juste dans son principe, prenant pour critère la composition nominale qui est en effet la pierre angulaire du style sanskrit, la théorie des *rîti* s'est bornée à s'ajuster à la triade des « qualités », quitte à laisser perdre son autonomie.

Une variante des *rîti* est constituée par les *vrtti* ou « modes » : cette discrimination entre les styles élégant, ordinaire, grossier, émane de la Dramaturgie et n'a été appliqué que secondairement, et non sans gaucheries, à la Poétique.

Avec la théorie du *rasa*, on accède au cœur des problèmes esthétiques. *Rasa* signifie au sens propre « saveur » ; l'emploi s'est élaboré autour de perceptions religieuses d'ordre gustatif, comme celles qui dans le Véda concernaient les senteurs et les saveurs de l'offrande sacrée. La traduction la plus adéquate est celle par « Stimmung ». C'est un état subjectif du lecteur, par lequel ses états d'âme (*bhâva*) en harmonie avec l'œuvre littéraire se réveillent au contact de cette œuvre, créant ainsi

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

la sensation d'une volupté. On a là l'intrusion dans l'esthétique de la thèse des impressions latentes, substructures ou « complexes » (*samskâra*), imprégnations ou « résidences » (*vâsanâ*), dont la spéculation indienne fait grand état et qui anticipent la notion moderne de subconscient. L'apparition du *rasa* coïncide avec une sorte de transfert : le lecteur recrée pour son compte et reçoit en lui l'expérience originale du poète, mais cette expérience ne provoque le *rasa* que si elle assume la forme d'un sentiment impersonnel et pour ainsi dire abstrait.

La base psychologique du *rasa* est donc le *bhâva* ou « état d'âme » : le *rasa* en est comme une fixation chimique. Cette fixation se produit quand se cristallisent autour du *bhâva* les états complémentaires qui lui donnent corps, les *vibhâva* ou « déterminants », tantôt essentiels, tantôt faisant office de simple excitation ; les *anubhâva* ou « états concomitants » ; les *vyabhicâribhâva* ou « états transitoires ». Pour prendre un exemple élémentaire, l'état d'âme prédisposé à recevoir le *rasa* Erotique se développe sur un élément permanent qui est le plaisir sexuel ; il a pour déterminant essentiel l'être aimé, pour excitants le printemps, le clair de lune, etc. ; les « concomitants » sont les regards, les étreintes, etc. ; les « transitoires » sont la joie, l'inquiétude, la jalousie et autres sentiments sujets à varier.

Les *rasa* sont eux-mêmes au nombre de huit, quatre primaires, l'Erotique, le Furieux, l'Héroïque, l'Odieux, d'où procèdent respectivement (selon une filiation qui a été justement contestée) le Comique, le Pathétique, le Merveilleux, le Terrible. Chaque série a ses emblèmes, les couleurs, les divinités qui lui sont propres. Plus tard, quand la théorie du *rasa* pénètre dans la mystique religieuse, on imaginera un neuvième *rasa*, l'Apaisé, propre à la poésie ascétique ; et un dixième, l'Affectueux, caractérisant la poésie de l'amour divin. On discute sur les incompatibilités entre les *rasa*, sur leurs conjonctions, sur les traits qui en marquent l'origine et la fin. Suivant l'oscillation bien connue dans l'Inde spéculative, tantôt nous voyons les subdivisions se multiplier, tantôt nous assistons à la recherche de l'unité. L'unité, c'est surtout dans le *rasa* Erotique qu'on la trouve. La prédominance de la littérature « érotique », tant en poésie qu'au théâtre, dans le domaine profane comme dans le sacré, explique assez cette faveur. Alors que la philosophie indienne est dans son ensem-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ble refus de la vie, l'art est sur le plan de l'amour et de l'acceptation joyeuse. Mais la religion, longtemps rebelle, a fini par se rallier à l'art, l'amour divin s'est confondu avec l'amour humain, aussi bien dans l'illustration mythico-littéraire (l'imagerie de Krsna, le *Gîtagovinda*) que dans le culte (tantrisme) et la spéculation (mouvements de *bhakti*).

Un nouvel et plus décisif recours à la philosophie réside dans la théorie du *dhvani*, la dernière en date des fictions de la Poétique et qui vise, elle aussi, à se subordonner les acquisitions antérieures.

On pose donc qu'au-delà de la dénotation directe, de la dénotation seconde ou figurée (celle qui se traduit par la métaphore), au-delà de ce que certains appellent l' « intentionalité » (i. e. le sens que possèdent les mots joints les uns aux autres dans la phrase, indépendamment de leur valeur particulière), — il y a le sens suggéré, le *dhvani* ou « résonance ». La réflexion grammaticale, base des spéculations de Poétique, avait déjà abouti à un concept assez voisin : le *sphota* ou « éclatement », sorte de substrat phonique permanent qui élève à la conscience le sens noté par le mot et dont le mot exprimé n'est qu'une manifestation momentanée. La « résonance » (sous la forme du *nâda*) joue aussi un rôle dans la mystique phonématique des Tantras. La poésie par excellence, affirment les tenants du *dhvani*, est celle du « suggéré » ; elle s'oppose au *citra*, à la poésie purement décorative.

Comme le *rasa*, le *dhvani* se définit de manière variée, d'abord suivant l'élément linguistique sur lequel il porte : mot isolé (voire, phonème), phrase, strophe, œuvre entière. Suivant sa relation au sens direct, lequel peut être par lui modifié, rejeté à l'ombre, annulé. Parfois on le conçoit comme dépendant d'un autre sens qui revendique une place simultanément au *dhvani*, soit qu'il survienne de manière insensible, soit qu'il se laisse percevoir « comme la résonance qui accompagne le battement d'une cloche ». Enfin le *dhvani* est décomposable selon sa nature même : il porte sur la chose à exprimer (relation d'un fait, axiome, ordre ou souhait), sur l'image, sur le sentiment. Cette dernière modalité est la plus importante. En définitive, la théorie du *dhvani* viendra se surimposer à celle du *rasa*. On considérera alors que le *rasa* est précisément l'inexprimé, le suggérable, seuls étant au niveau de la dénotation les états déterminants, transitoires et autres, qui en forment le cadre. La perception du *rasa*, dira Abhinavagupta,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

n'est que la manifestation de quelque chose qui existait déjà et qui n'est autre que le *dhvani*. Sous l'effet de cette perception sont abolies les enveloppes entourant l'esprit imprégné de virtualités et qui l'empêchaient de jouir (la veille idée mystique des « enveloppes » ou *koça* entourant l'*âtman*) ; c'est cet état d'âme, l'état d'un être délivré de ses chaînes, qui aboutit au *rasa*. On reconnaît là la transposition en esthétique des moyens qui sur le plan religieux traduisent l'accès à la Délivrance.

On voit par ce bref aperçu quel riche domaine est celui de la Poétique sanskrite, tout engagée dans le vif des spéculations, et sans cesse animée par le contact des grandes œuvres littéraires.

Les travaux se sont succédé dans cet ordre de recherches, d'abord en Occident, surtout en Allemagne, — avec Jacobi et d'autres à sa suite. Relativement peu a été fait en France, depuis le consciencieux et morose ouvrage de Paul Regnaud sur la *Rhétorique sanskrite* (1884). Dans l'Inde même les découvertes, les éditions de textes anciens se sont multipliées depuis le début du siècle ; on a identifié aujourd'hui plus de huit cents traités de poétique en sanskrit. L'accès à cette littérature demeure malaisé, malgré l'utile manuel de S. K. De. Il faudrait analyser ou traduire des textes ; il faudrait aussi dégager de l'appareil scolastique le résidu psychologiquement valable.

M. Raghavan, un des meilleurs connaisseurs dans ce domaine, s'est attaché à cette double besogne. Outre de nombreux articles, on lui doit les deux publications dont le titre figure en tête de cette notice. La première dépouille pas à pas un texte de Bhoja (XIe siècle), le plus volumineux peut-être qui soit attesté en cette manière. Résumant toutes les thèses de poétique antérieurement produites, reclassant, redivisant les notions et les exemples, Bhoja fournit un bon specimen de l'encyclopédiste indien du moyen âge. Donnant peu de place au *dhvani*, il s'en tient aux Ornements et à leur base idéologique, le *rasa*. Le *rasa* essentiel est pour lui l'Erotique ; il le conçoit d'ailleurs de manière très large, comme le sentiment du Moi, s'exaltant en un Amour sans objet, absolu : on reconnaît un terme crucial, aussi bien du *Sâmkhya* que du *Vedânta* classique.

Le second livre de M. Raghavan traite de quelques con-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ceptions centrales de la Poétique, saisies à la fois dans leur développement historique et dans leur foncière instantanéité : exigence contradictoire, qui rend si malaisée l'approche de toute notion spéculative dans l'Inde ancienne. L'un et l'autre ouvrage visent à englober un historique général des thèmes de poétique. Ils ne sont pas de lecture aisée ; trop de termes techniques sont laissés sans traduction (même la première fois où ils apparaissent), trop rarement est fournie une illustration empruntée à quelque strophe lyrique (elle aurait été de plus de secours que des rapprochements assez vains avec l'esthétique occidentale). Mais, en tant que répertoires de faits bien décrits, bien analysés, ils resteront longtemps utiles pour toute recherche de détail.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

XII

UN THÈME LITTÉRAIRE EN SANSKRIT : LES SAISONS

Un poème tel que le R*tusamhâra*, l'un des plus connus de la littérature lyrique en sanskrit, ne saurait s'être créé sans antécédents. Malgré l'apparence linéaire, malgré certaines naïvetés de facture, il suppose un type de composition élaboré. Rappelons-en les traits distinctifs. La description de chaque Saison — qui commence par l'été — est faite en séries de strophes relativement bien équilibrées, chant après chant, avec des tendances prosodiques assez nettes : un mètre unique pour la première portion de chaque chant, les dix ou vingt premières strophes, un mètre différent (ou, plus souvent, deux ou trois mètres distincts) pour la suite, la stance finale étant dans un mètre inédit, le *çârdûlavikrîdita*. Il n'y a pas de lien étroit d'une strophe à l'autre, mais des affinités sommaires, comme le motif de l'incendie de la forêt (été, 22 et 24-27). Les stances initiales comportent une formule comme « voici qu'est arrivée (telle Saison) » ; les stances finales contiennent un vœu (verbe à l'impératif) ; les unes et les autres s'adressent à une amante du poète (*priye*), qui n'est plus guère interpellée dans le corps du recueil.

Le R*tusamhâra* est une sorte d'instruction amoureuse, une invitation aux plaisirs de l'amour ; c'est le ton érotique qui domine, les traits choisis sont ceux, diraient les poéticiens, qui sont aptes à éveiller le *çrngâra rasa*.

Le rythme des Saisons s'impose d'une manière naturelle à l'attention de l'Indien [1]. Un rite védique solennel comme les

1. Non qu'il y ait nulle part dans l'Inde six saisons tranchées. Mais ces six saisons fragmentent une division première en trois. Ce sont trois saisons qui sont mentionnées ensemble dans les plus anciens textes, et bien que certaines énumérations aillent jusqu'à 4 et 5, les systèmes d'identifications ne portent pas sur plus de 3.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Câturmâsyas atteste la connexion entre la Saison et le culte : les cérémonies qui commencent avec les trois grandes époques de l'année, printemps, pluies, hiver (cf. Çabarasvâmin *ad* Jaimini XI. 2, 17) conservent plusieurs traces de l'origine saisonnière (cf. Hillebrandt, *Ved. Mythol.* I² p. 37). D'une manière plus générale, les rites védiques, solennels et privés, sont associés à une période nettement marquée ; la saison des pluies marquait (comme elle devait le faire dans le bouddhisme et le jainisme) la fin de la vie errante pour les religieux, le début des études : cf. R*gveda* VII. 103,3 décrivant les étudiants-brâhmanes qui coassent comme des grenouilles à l'arrivée des pluies.

L'initiation du jeune brâhmane a lieu au printemps, celui du *ksatriya* en été, du *vaiçya* en automne, disent les textes, qui ajoutent que le brâhmane instaure les feux au printemps, le *ksatriya* en été, le *vaiçya* aux pluies (Weber, *Ind. Studien* X p. 20 ; 22). Il y a comme toujours un arrière-fond spéculatif à cette distribution, une identification mystique, celle qu'on voit *ÇB.* XI. 1, 3, 5 où il est dit que le principe brahmanique (le *bráhman*) est le printemps (sans doute parce que le printemps est la tête ou la bouche des saisons, comme il est posé dans plusieurs passages), que le pouvoir temporel est l'été, que les « clans » représentent les pluies. De même, dans le bouddhisme, l'examen préliminaire du *Prâtimoksa* comprend l'indication de la saison (Kern, *History of Buddhism*, trad. fr., II p. 83).

Ou encore, les Saisons sont assimilées à l'officiant, ainsi le *hotar* à l'hiver et le *brahmán* à l'automne (*ÇB.* XI. 2, 7, 32). D'autres assimilations sont celles des portions du *sâman* aux Saisons (*JUB.* I. 35, 2 suiv.), ou des oblations (*KB.* III. 4).

Il arrive que la Saison elle-même soit divinisée : mais sans doute la divinisation directe a-t-elle paru insolite, car elle a été transférée sur les trois R*bhus*, artisans divins qui sont en même temps ou sont devenus ensuite les supports de la tripartition de l'année. Cette tripartition a pu recevoir un appui dans la tripartition des fonctions, le printemps par exemple, temps des expéditions militaires (cf. ci-dessous p. 149) représentant la fonction temporelle, les pluies (temps des études et du recueillement) la fonction sacerdotale, l'été ou l'automne la fonction économique (agricole). A partir d'un certain moment, le détail des équivalences importe peu.

Les six saisons (hiver et frimas étant réunis en une) servent

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

directement d'oblations dans un *yajus* (*TS.* VII. 1, 18). Plus tard, dans les textes classiques, la « personnification » sera reprise, sur un plan littéraire : ainsi l'automne évoquée sous la forme d'une jeune femme, le printemps comme compagnon du dieu Amour. On verra dans le *Çiçupâlavadha* (ci-dessous p. 150) les Saisons exhorter K*rsn*a à danser avec elles, ou dans le *Hariva*mça III. 66, 41 entourer Brahman ou (II. 95, 17) implorer la faveur de Vis*n*u. Ce sont des innovations de l'épopée purâ*n*isante ; elles ont toutefois un antécédent lointain dans un passage du R*gveda* (I. 164, 16) qui représente les Saisons comme des êtres vivants et où il est dit d'elles que, bien que mâles par le nom (r*tu* est du masculin), elles sont en réalité des femmes.

Les conditions védiques préparent l'état de choses classique. Mais elles ne présentent rien qui ressemble encore à une description des Saisons. Même l'ample hymne à la Terre (*Atharv. Veda* XII. 1) qui aurait pu y donner lieu ne contient qu'une brève énumération (vers 36). Un passage (en prose) isolé de la *Taittirîya Samhitâ* (VII. 2, 10, 1) montre le souci de caractériser d'un mot chaque période :

*sa rasam aha vasantâya prâyachat / yava*m *grîsmâyausadhîr varsâbhyo vrîhîñ charade mâsatilau hemantaçiçirâbhyâm* « Prajâpati donna la sève au printemps, l'orge à l'été, les plantes aux pluies, le riz à l'automne, les fèves et le sésame à l'hiver et aux frimas ».

Plus colorée est la distribution donnée dans le passage précité (*ÇB.* XI. 2, 7, 32) :

*vasanta âgnîdhras tasmâd vasante dâvâç caranti tad dhy agnirûpa*m *grîsmo 'dhvaryus tapta iva vai grîsmas taptam ivâdhvaryur niskrâmati varsâ udgâtâ tasmâd yadâ balavad varsati sâmna ivopabdîh kriyate çarad brahmâ tasmâd yadâ sasyam pacyate brahmanvatyah prajâ ity âhur hemanto hotâ tasmâd dheman vasatkrtâh paçavah sîdanti* « L'*âgnîdhra* est le printemps, c'est pourquoi les feux de forêt ont lieu au printemps, car c'est une forme d'Agni. L'*adhvaryu* est l'été, car l'été est pour ainsi dire brûlé, et l'*adhvaryu* apparaît comme une chose brûlée. L'*udgâtar* est la saison des pluies, c'est pourquoi, quand il pleut à verse, il se produit un son comme celui d'un chant. Le *brahman* est l'automne, c'est pourquoi, quand le blé mûrit, on dit que les êtres sont en croissance. Le *hotar* est l'hiver, c'est pourquoi en hiver le bétail, sur lequel on fait *vasat*, dépérit ».

D'ailleurs le mot r*tu* lui-même, « saison », a pour acception première « répartition fixe dans une durée continue », d'où « tranche (dans cette durée) ». Le r*tu* n'est autre qu'un fragment bien déterminé, régulier, dans le continuum noté par

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

le mot apparenté *rta* (comme *dhâtu* par rapport à *dhâman*, *vartu* par rapport à *vartman* ou à *vrtta*). L'acception première n'est nullement temporelle ; elle concerne la répartition des fonctions rituelles parmi les prêtres et parmi les dieux. Comme cette répartition est formulée souvent en termes de « ronde », c'est la « ronde » des saisons qu'elle évoque, d'autant plus aisément que le *rtu*, période du continuum liturgique, est par voie de conséquence une tranche du continuum temporel qu'est l'année, pourvoyeuse de rites. C'est vers la fin de l'hymnologie védique que le mot se spécialise en valeur temporelle.

Avec l'épopée, le thème des Saisons se développe. Dans le *Mahâbhârata* (*Vanaparvan* 179 éd. Sukthankar), nous trouvons une brève mention. Les Pâ*nd*avas exilés s'en vont vers la forêt de Râmyaka, où K*rsn*a leur rend visite. Pour fixer les choses et aussi pour montrer le flux du temps, le poète esquisse le tableau des pluies, puis de l'automne, dans le mode naïf de l'épopée archaïsante.

Le *Râmâyana* est, comme on pouvait le prévoir, à un stade plus évolué. Le Livre III (16) donne une description assez longue de l'hiver qui, ici à nouveau, s'attache au thème de l'exil. Il s'agit, comme dans l'autre épopée, de faire sentir le temps qui passe, la dureté d'une saison s'accordant à l'état d'âme du héros ; secondairement, de montrer la rude vie de Bharata qui devient ascète pour s'ajuster au destin de Râma. Commençant de manière classique (« voici qu'arrive la Saison qui vous est chère... »), la scène se relie aux sentiments du personnage, tout en demeurant encore un épisode descriptif traité pour son propre compte. Double caractère qu'on retrouve au Livre IV où trois morceaux se succèdent à de brefs intervalles, déjà dans le style emphatique et prolixe de la littérature ultérieure : au chant 1, Râma est arrivé aux bords de la Pampâ, il admire la rivière et fait admirer à son frère la nature au printemps. Cette vision éveille en lui la peine d'amour et, à partir du verset 30, un motif nostalgique se mêle à la description, qui se perd en complainte. De même, au chant 28, Râma dépeint les pluies (« voici qu'est arrivée la saison des pluies... »), nouveau prétexte à lamentation, à quoi s'adjoint l'inquiétude de voir que cette saison, paralysant toute activité, prive le héros de former une expédition pour châtier les ravisseurs de Sîtâ. Peu après enfin (chant 30), c'est l'automne qui ravive la plainte mais qui fournit aussi au héros l'occasion d'inciter Sugrîva à l'action. Dans un épisode acces-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

soire, la chasse de Daçaratha (II. 63), une description des pluies inaugure le récit.

Ces morceaux servent donc à fixer la « Stimmung », mais il est clair que le poète s'est plu à les développer pour eux-mêmes, avec les ressources que lui fournissait l'Ala*m*kâra naissant. Quoi qu'il en soit, ils sont le cadre de la poésie lyrique qui va suivre (cf. S. R. Sehgal, Introd. à l'éd. critique du R*tusamhâra* p. XXII).

Quels peuvent être les motifs plus particuliers de la popularité du thème ? Il faut se rappeler que ces œuvres sont des compositions de cour, faites pour intéresser le prince. La Saison est ce qui rythme les occupations royales : plaisirs de la chasse, divertissements du parc ou de la chambre, campagnes militaires. Quand Kau*t*ilya (IX. 1) veut enseigner l'époque favorable pour la guerre, il nomme l'hiver (en pays chaud, dit-il ; l'été en pays froid) ; ou bien il précise qu'on doit partir en hiver si l'on veut détruire les semailles d'hiver de l'ennemi, ainsi que la moisson qui a été semée dans les pluies. Au printemps, si l'on veut détruire la moisson d'hiver et les semailles de printemps. En été, pour atteindre la moisson de printemps et les semailles des pluies. Mais dans la littérature en général c'est l'automne qui est considérée comme la meilleure saison, quand les routes sont praticables (cf. par ex. *Râm.* IV. 30, 61).

Un second élément est le lien qui s'est établi entre la Saison et les jeux amoureux. Il est étrange que le *Kâmaçâstra* ne paraisse pas toucher le sujet, qui affleure, nous l'avons vu, dans l'Epopée, se développe dans le *Raghuvamça* (chant XIX) en une série de scénettes dont le roi est le héros ; l'érotique et le *râjadharma* trouvent là leur commune substance, quand se déroulent successivement pluies, automne, hiver, frimas, printemps, été, pour attester comment tous les aspects de la nature se prêtent aux lascifs passe-temps du roi, et comme cette vie oisive s'écoule avec rapidité. Ce passage peut être considéré comme la source du *sadrtuvarnana* qui va devenir un élément presque indispensable du *mahâkâvya* et le sujet même du R*tusamhâra*.

Naturellement, on trouve çà et là des saisons isolées, et tout d'abord chez Kâlidâsa : l'automne (*Raghuv.* IV), en liaison avec l'éveil de la force de Raghu ; le printemps (*ibid.* IX), pour situer les débuts du règne de Daçaratha ; l'été (*ibid.* XVI et une seconde fois, *Kumârasambh.* III) ; plus

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

typiquement, été-pluies-hiver (*Kum.* V), pour montrer la longue durée des pratiques ascétiques auxquelles se livre Pârvatî pour séduire Çiva.

Finalement le *Meghadûta* entier (et, à son image, les *Samdeça* des époques ultérieures) est tissé sur un canevas qui n'est autre que la saison des pluies. De même le *Ghatakarpara*, qui met en relief, plus clairement, le décor saisonnier.

Les poètes ont imaginé plus d'une variation. Le *Kirâtârjunîya* utilise le thème modérément (l'automne au chant IV, sur le motif de la vie pastorale ; au chant X, une ronde — commençant par les pluies — des Saisons appuyant l'effort des Apsaras pour détourner Arjuna de ses macérations). Le *Çiçupâlavadha* (chant VI) plonge le circuit des six saisons dans l'affabulation mythologique ; elles entourent K*rsna*, printemps en tête, et se font reconnaître du dieu. Le ton érotique prévaut. Et dès la ronde finit, une autre reprend, dans la même séquence (vers 67-78), mais plus brève, comme furtive, avec les noms des saisons plus ou moins dissimulés.

C'est le *Raghuvamça* XIX qui a dû servir de modèle à la ronde partielle (pluies, hiver, printemps, été) de *Jânakîharana* II, instituée en hommage à Râva*na* (avec des mentions isolées du printemps au chant III, de l'automne au XII).

De plus en plus, le thème se présente sans nécessité intrinsèque : ainsi l'automne dans le *Bhattikâvya* (II), les six Saisons (printemps en tête) dans le *Haravijaya* III et le *Harivilâsa* III, le printemps dans le *Çrîkanthacarita* VI. Il est notable que le *Naisadhîya*, seul du genre, et si enclin par ailleurs à décrire, ne présente rien (voir d'autres textes chez Krishnamachariar, *Classical Liter.* p. 351, 355, 784).

Il importe davantage de constater que le thème a pénétré dans la littérature didactique. De l'Epopée dérive d'abord la description qu'on trouve en plusieurs points du *Harivamça*, les pluies (II. 10 = Lecture 66 Langlois, qui donne inexactement pour titre « L'automne »), l'automne (II. 16 = 72 Langlois), les pluies derechef (II. 95 = 152 Langlois). Le *Bhavisyottarapurâna* 134 décrit un printemps personnifié, en liaison avec une *rathayâtrâ* du Soleil. Chez Hemâdri, l'intention didactique est mieux marquée : les tableautins des Saisons qu'on lit II. 1 p. 202 (empruntés au *Viçvakarmaçâstra* ?), pour littéraires qu'ils soient, veulent instruire sur la manière de figurer des idoles ; ils attestent que ces idoles de Saisons sont entrées dans la pratique religieuse, et sans doute les

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

traités d'iconographie en font-ils état. Dans un texte purânique (*Visnudharmottara* I. 240 suiv.), un tableau des six Saisons (commençant par le printemps) sert de décor au récit du meurtre de Lavana par Çatrughna et à l'intervention de Râma : imitation banale de modèles littéraires. Dans le *Bhâgavata* (X.20), les pluies et l'automne sont des thèmes descriptifs élaborés, préparant des exhortations mystiques ou spéculatives.

Chez les théoriciens, le thème des Saisons est donné comme l'un de ceux dont la présence est obligatoire dans le *mahâkâvya* ; le texte autoritatif est *Kâvyâdarça* I. 16, mais en fait, l'instruction remonte au *Nâtyaçâstra* où les Saisons sont présentées comme un des moyens de produire le *çrngâra rasa* (VI. 54) ; on y trouve aussi la façon d'exprimer telle ou telle Saison par la danse et la mimique.

La *Kâvyamîmâmsâ*, traité à l'usage de l'apprenti-poète, pour le munir de conseils et de recettes, offre au chant XVIII une ronde des six Saisons (pluies en tête), compliquée par des artifices nouveaux : l'enfance et la maturité des saisons, la transition de l'une à l'autre, la récurrence dans une saison ultérieure des signes de la précédente. Ce tableau élaboré sera repris chez Hemacandra et chez Vâgbhata junior.

Le *mahâkâvya* bouddhique suit les modèles brahmaniques, mais point encore Açvaghosa, qui n'a que de pâles esquisses du printemps (*Buddhacar.* IV. 44 suiv. et, plus typiquement, *Saundaran.* VII. 2 suiv., où la saison nouvelle vient tourmenter Nanda malade d'amour). Le *Kapphinâbhyudaya* (VIII) rassemble les six Saisons sur le mont Malaya, à la manière du *Çiçupâla* ; elles viennent honorer le roi qui campe en ce lieu à la veille d'une expédition guerrière ; la description, commençant par le printemps, se termine sur une strophe qui résume chaque série.

Du côté jaina, un *anga* du Canon, le *Nâyâdhammakahâo*, contient un bref schéma des six Saisons ; de même dans le *Thânânga*, l'*Anuttarovavâiyadasâo* ; nombre de textes jaina ont des *varnakas*, qui le cas échéant concernent des thèmes saisonniers. Dans la littérature post-canonique, il faut rappeler le *Paümacariya*, qui s'inspire du *Râmâyana* ; le *Varângacarita*, en style de *mahâkâvya* (cf. XXII. 9-20 XXIV. 4-9) ; le recueil bien connu de biographies légendaires de Hemacandra (*Trisastiçalâkâpurusa*) ; le *Neminâthacarita* de Haribhadra (cf. Jacobi, éd. du *Sanatkumâra* p. XIII) ; dans le

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Kumârapâlapratibodha (p. 46, éd. Alsdorf) figurent le printemps, l'hiver, à nouveau le printemps, l'été en 4 *kadavakas* insérés en d'autres histoires (en outre, le printemps dans la *Sthûlabhadrakathâ*). On voit que la lyrique *apabhramça* demeure fidèle au cliché littéraire.

Les *kâvyas* historiques ne se comportent pas autrement que les œuvres de pure imagination. Le *Vikramânkadevacarita* (chant XVI) traite de l'hiver, des frimas. Le *Gaüdavaha* prâkrit, inspiré du *Râmâyana*, raconte comment à travers plusieurs saisons (automne, hiver, pluies) Yaçovarman poursuivit ses campagnes fructueuses, se mettant en marche au printemps tandis que l'été le ramène aux occupations pacifiques.

Les Anthologies, miroir de la lyrique, ont toutes un chapitre des Saisons, en général sous la rubrique du *çrngâra* ; l'ordre usuel est le *vasantâdi*. Certaines connaissent des subdivisions, ainsi dans la *Sûktimuktâvalî*, le printemps est divisé en *rtusvabhâva*, *kokilâlâpa*, *cûta*, *vâyavah*, *pathikâh*, etc. La *Sattasaï* de Hâla ne contient que des strophes dispersées, ainsi 780 et 782 sur le printemps, 781 sur les frimas, 628 sur l'été. Dans les *Theragâthâs* (233) nous relevons l'automne.

Comme de juste, le *kâvya* en prose demeure fort en arrière. *Kâdambarî* décrit le printemps (éd. de Nirnayasâgara Press p. 636, trad. Ridding p. 206) ; *Vâsavadattâ*, printemps, pluies, automne (éd. Gray p. 83 ; 132 ; 134).

Le théâtre ne se prête guère à des motifs largement descriptifs. Mais la Saison est évoquée, souvent, pour situer l'action ou préparer quelque effet. Il n'y a nulle part de « rondes ». Dans la comédie galante, c'est le printemps qui est cité plus volontiers, d'autant qu'il se mêle à sa description le tableau de la fête populaire qui fut l'occasion fréquente d'une représentation dramatique : cf. le début de *Ratnâvalî* ou, de manière plus élaborée, le début de *Karpûramañjarî*, où le roi et la reine célèbrent tour à tour le printemps, célébration reprise par les deux bardes et à nouveau par le couple royal. Cette pièce inaugure les descriptions faites par les bardes ou hérauts, procédé qu'on retrouve entre autres dans l'*Anargharâghava* de Murâri.

Dans *Çakuntalâ*, c'est le prologue même qui, pour préparer le climat de la pièce, condense une eulogie de l'été. D'autres œuvres, comme *Priyadarçikâ*, se bornent à un rappel furtif. L'acte 5 de la *Mrcchakatikâ* décrit assez largement les pluies,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mais, en accord avec les tendances réalistes de ce drame, la scène, si conventionnelle soit-elle, vise directement à accroître le pathétique de la situation. La peinture de l'automne en trois strophes (III. 7-9) dans *Mudrârâksasa* est là pour amener l'apostrophe du roi « comment se fait-il que Kusumapura n'effectue pas la grande fête de la pleine lune d'automne ? » et l'explication orageuse entre le prince et son ministre. Le théâtre de Bhâsa n'offre pas trace de descriptions de ce genre.

C'est aussi pour munir d'une « date » un fait historique que les inscriptions des Guptas se plaisent à donner de brèves définitions des Saisons, sous une forme d'ailleurs assez poétique et sous l'influence probable de modèles littéraires. Ainsi, dans l'inscription de Mandasôr (473 A. D.), l'hiver est dépeint en vue de fixer la date où un certain temple fut érigé ; puis le printemps, pour indiquer l'époque où il fut réparé (Fleet, p. 338 s. u. Seasons ; Bühler, *Ind. Inschriften* p. 10 et 25). On peut considérer que l'inscription de Rudradâman (prob. 160 A. D.) traitant du débordement du lac Sudarçana donne une description saisonnière (les Pluies) antérieure à celle des textes classiques. Le thème des pluies est repris en 456 dans l'inscription de Junâgadh, chose curieuse, en liaison avec le même Sudarçana (Flett p. 63).

Le *Mahâbhâsya*, qui est à peu près daté, ne contient rien qui nous concerne, parmi les stances nombreuses qu'il cite, sauf tout au plus l'allusion *gaur ivâkrtanîçârah prâyena çiçire krçah* (III. 3, 21).

Il reste une province à examiner, la médecine. Tous les traités médicaux ont une section sur la *rtucaryâ*, c'est-à-dire les règles diététiques valables pour chaque saison (Jolly, *Medicin* p. 38 ; aux références citées ici, ajouter *Çârngadharasamhitâ*, Jolly p. 4 et Manuscrit Bower, Jolly p. 15). La narration suit l'ordre usuel, mais commence par les frimas, alors qu'en littérature le printemps est en tête d'ordinaire [1]. En outre, Suçruta connaît (I. 6) une « année médicale » commençant aux pluies et qui, omettant les frimas, introduit une seconde fois les pluies sous une désignation différente, *prâvrs* (où Dalhana voit la désignation étymologique « début des

1. L'été, comme dans le *Rtusamhâra*, est insolite. Dans la littérature védique, l'été figure en tête dans les énumérations anarchiques *TS.* V. 7,2,4 *AS.* VI. 55,2. Dans les énumérations régulières, c'est le printemps, ainsi *TS.* IV. 3,2 et IV. 3,3 (et parallèles) I.6,2 (id.) etc. Mais dans les textes classiques l'entrée est variable.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pluies ») [1]. Il est probable que l'enseignement médical sur les saisons, héritier de la phraséologie védique, mais déjà passablement littéraire de forme, a été l'une des sources de l'inspiration lyrique.

Les préceptes d'hygiène qui sont à la base de ces descriptions se retrouvent dans la littérature romanesque, à peine vulgarisés. La théorie littéraire de la « jonction » que nous avons vu (p. 151) exposée dans la *Kâvyamîmâmsâ* (XVIII. 73 /74) résulte d'un passage de l'*Astângahrdaya* (I. 3, 58) où les sept jours terminaux d'une saison et initiaux de la suivante forment une jonction (*samdhi*), et où les règles valides pour la première cèdent la place, progressivement, aux règles appropriées à la seconde.

Ainsi se développe et s'articule selon les disciplines diverses du savoir indien un vieux thème hérité des conditions védiques et propagé par la convention littéraire.

1. Un chapitre de Suçruta (*Uttara* 64) traite dans le même ordre (pluies, automne, hiver, printemps, « début des pluies ») des Saisons, en tant qu'elles concernent la diète et les habitudes vestimentaires. De même le *Mânasollâsa* répartit suivant la saison les vêtements (II p. 14), la nourriture (p. 136), la boisson (p. 138). La *Mâtangalîlâ* XI. 28-29 (et plus particulièrement 32-37) décrit pour chaque saison (en commençant par les frimas) les soins à donner aux éléphants.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

XIII

GANDHI ET LA CIVILISATION INDIENNE

Quel jugement porter sur l'homme ? S'il n'avait été qu'un saint, l'unanimité se ferait aisément sur son nom, comme elle se fera plus tard, quand les passions de l'heure seront oubliées. Mais il a été mêlé à l'action, la plus incisive, la plus virulente, il a pétri d'action sa sainteté. Et c'est dès lors sur le plan de l'efficacité que le jugement repose. Il a réussi la libération de l'Inde, il n'a pas réussi l'unification politique, il n'a réussi que pour une part, pour une faible part peut-être, l'œuvre de « révolution » sociale. D'autres méthodes auraient-elles eu plus d'effet ? Un autre aurait-il tenté d'abord de transformer les conditions sociales qui ont causé cette sujétion de plusieurs siècles, ou de faire face, avec des armes égales, aux menaces du temps présent ? On peut en discuter.

La carrière de Gandhi a de quoi séduire et déconcerter : séduire, par cet effort tenace, inflexible, pour inscrire des valeurs morales dans le cours de l'histoire, fonder sur elles et sur elles seules une politique, renoncer à tout ce qui hors d'elles eût permis d'arriver, et plus rapidement peut-être, aux mêmes buts. Déconcerter — non seulement par ces singularités dans l'aspect extérieur qui frappent si fort l'Occidental — mais précisément parce que la politique a ses moyens propres, indéfiniment oscillants entre la ruse et la force, et qui n'interfèrent jamais, même chez un saint Louis, avec le domaine spirituel.

Dès que Gandhi eut pris conscience de son destin, dans ces années de germination que furent les expériences d'Afrique du Sud, il a voulu faire passer dans l'action publique, politique et sociale, ces exigences qui ne se posent d'ordinaire qu'en fonction de l'individu. Quelle gageure ! Mettre la vérité, la pureté (au sens indien : c'est-à-dire d'abord la propreté

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

matérielle, celle du contact et de la nourriture), au-dessus de l'efficacité, prétendre atteindre à celle-ci précisément par ces vertus, imposer ce renversement dans un monde qui ignore les moyens et ne connaît que les fins !

Dans l'Inde, non plus qu'ailleurs, cette attitude ne se serait imposée si l'homme n'avait eu ces dons extérieurs qui peuvent soulever les foules : une éloquence directe, familière, un peu prêchante à la manière indienne, avec force reprises et répétitions, dans cette langue vulgaire dont usait jadis le Buddha. D'un contact permanent avec le peuple, il avait patiemment forgé sa popularité : ne s'était-il pas astreint à l'exercice d'une douzaine de métiers manuels, dont certains parmi les plus pénibles ? Il avait le sens de l'opportunité, faisant au moment voulu ce que sa voix intérieure (disait-il) lui dictait, c'est-à-dire ce qu'il sentait que la masse attendait de lui. Une fois assurés les premiers succès, comment son prestige n'aurait-il pas grandi quand on voyait cet homme tout nu, démuni de titres et d'argent, s'élever, sans la force, sans la crainte, à la situation de chef spirituel d'un grand empire ?

La réussite ne s'obtient pas sans certains détours. Le moralisateur des *after-prayer meetings* était dans les réunions diplomatiques cet avocat maître de lui-même (le contrôle sur soi est la grande vertu des princes, disait Kauṭilya), jamais à court d'arguments, avec ce raisonnement retors qu'emploie en toute naïveté la dialectique sanskrite, cette tradition de controverse qui se poursuit d'âge en âge à travers les littératures indiennes. Même la non-violence, pierre angulaire du système, il savait opportunément la suspendre. L'homme qui, le 18 juin 1940, admirait dans le gouvernement français de l'armistice la promptitude à pactiser, qui en appelait le 6 juillet « à tous les Britanniques » pour les inviter à ouvrir leurs cités, leurs maisons à l'invasion allemande, le même, en 1942, quand l'Inde fut à son tour menacée, déclarait suspendre la non-violence, se disposait à coopérer (comme il avait déjà fait en 1914), refusait de suivre Subhas Chandra Bose. Et plus récemment, au cours d'une crise aiguë dans le conflit indo-musulman, il estimait (si du moins ce qu'on lui a fait dire reflète bien sa pensée) que la guerre pouvait, devait être envisagée : n'a-t-il pas écrit que la violence vaut mieux que la lâcheté, s'il est vrai que la non-violence est la solution la meilleure (on reconnaît les formules de l'axiomatique sanskrite) ?

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Mais ces accommodements, il les ressentait pour des infractions momentanées, qui n'entamaient pas les principes. On l'a vu, inversement, arrêter un mouvement de grève, repousser les fruits d'une victoire toute proche, pour ne pas courir le risque d'une effusion de sang.

Ces principes, dans quelle mesure sont-ils tissés dans la trame du passé indien ? C'est ce que nous voudrions montrer en peu de mots. Il ne s'agit pas de tout expliquer. Il y a une part de chance dans l'œuvre de Gandhi : peu s'en fallut à plusieurs reprises qu'il n'ait été débordé par les événements, que cette mort cruelle, absurde, qu'il rencontra à 79 ans, n'eût été son sort longtemps avant. Il n'aurait pu réussir sans ces deux guerres et l'ébranlement qu'elles ont causé : il y a cette maturité des choses qui fait que se réalise aisément un jour ce qui la veille était utopique.

Mais Gandhi, c'est avant tout le contact heureux d'un homme avec les aspirations latentes d'un peuple. Ce n'est pas dans l'histoire musulmane ou pré-musulmane qu'il faut chercher d'abord des modèles. Les princes éclairés n'ont pas manqué dans l'Inde ancienne, non plus que les hautes figures spirituelles, à commencer par l'extraordinaire personnalité du Buddha. Mais les premiers n'ont pas prétendu agir au nom d'un ordre moral (à une exception près) : lorsqu'ils se détournent du monde, comme le veut, du moins, une tradition persistante, ils le font pour leur salut personnel, ils entrent dans la voie de la « délivrance ». Les autres, tout en étant à leur manière des hommes d'action, tels Çankara ou Râmânuja, directeurs de propagande religieuse, ne prétendent pas jouer de rôle politique. Le Buddha s'est placé résolument au delà des valeurs temporelles, acceptant la société brahmanique de son époque, empruntant les cadres du *dharma* hindou. Un seul nom serait à retenir : celui de l'empereur Açoka, qui, au IIIe siècle avant notre ère, devenu le maître de l'Inde presque tout entière après une série de guerres sanglantes et de conquêtes, mit brusquement un terme à cette politique, inaugura un régime de justice, de mansuétude, fondé sur le *dharma*. Mais autre chose est un homme qui a pris le pouvoir et, ses buts atteints, renonce aux moyens qui lui ont assuré le succès, autre chose est, pour celui qui part de rien, d'accéder au rang

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

suprême par les méthodes les plus adverses à son dessein.

Toutes proportions gardées, ce sont les chefs de sectes, les innombrables frayeurs de « voies », ouvreurs de « chemins », qui préfigurent l'action de Gandhi. On voit au moyen âge et jusqu'à nos jours ces hommes, venus de tous les secteurs sociaux et spirituels, grouper autour d'eux des communautés, adopter des Évangiles nouveaux, tenter parfois de se faire un passage jusque dans le domaine social ou politique par des moyens qu'ils prétendent invariablement tirer de leurs Évangiles mêmes : qu'on pense à Basava au XIIe siècle avec les Lingâyats, à Râmânanda, à Kabîr, au XVe siècle, à l'action de Nânak, le fondateur du sikhisme, aux XVe-XVIe siècles. Mais ce que ces hommes ont vu à l'échelle de la région, pour les besoins de la secte, Gandhi l'a pensé en fonction de l'Inde.

C'est moins, cependant, vers l'histoire, réelle ou légendaire, que vers les grandes œuvres littéraires qu'il convient de se tourner. Avant d'être ce qu'elle est et ce qu'elle sera, l'Inde est le pays des prédications bouddhique et jaina, de l'enseignement des *Védas* et des *Upanisads*, de la dialectique du *Vedânta*, des *Lois de Manu*, des discours de la Grande Épopée, de tout un trésor de maximes gnomiques qui court sans discontinuer depuis les *sutta* bouddhiques jusqu'à Tukârâm, Vêmana, Râmak*rsn*a. C'est le soubassement éternel de la spiritualité indienne, c'est la réalité de l'Inde.

Gandhi était loin de posséder une grande culture, mais la tradition coule à ras du sol dans ce pays où toute chose, même à l'esprit peu religieux qu'il dit avoir été en sa jeunesse, suscite inévitablement les représentations jumelées du mythe et du rituel. Il a lu la *Gîtâ*, il a réfléchi sur les *Upanisads*, il a su assez de sanskrit pour suivre dans l'original des textes relativement faciles, relativement populaires, comme le sont ceux-là.

Il est certain qu'une profonde idée de mortification, de *tapas* ou « brûlure ascétique » est inhérente au comportement indien. L'exaltation de la vie dure chez Gandhi, son horreur du luxe, son besoin d'être pauvre (et, médiatement, d'appauvrir), c'est la résonance de tout un passé. C'est dans le plus rigoureux refrènement de soi, tel que le *Yoga* classique l'a fondé en droit, que l'Indien pense trouver la voie. Contrarier les tendances naturelles de l'être est l'un des thèmes de sa spéculation : il y a eu des doctrines de la jouissance — dans le tantrisme ou, sur le plan profane, dans l'idéal du *Kâmaçâstra*, — il y en a

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

d'autres qui s'orientent vers le pouvoir et le profit (l'*Arthaçâstra*), il n'y en a pas vers la facilité. C'est par la plus raide pente qu'il gravit la montagne, par le moins prévisible détour qu'il franchit l'obstacle. Même le chemin de l'amour-foi (*bhakti*), celui de l'intuition mystique (*samâdhi*), sont donnés par une discipline sévère, comme ceux de la connaissance ou de l'action.

Une autre attitude assez constante est la tolérance. Sans doute l'irruption de l'Islâm a modifié les conditions de l'existence, mais dans l'ensemble, pour un pays si follement envahi d'efflorescences religieuses, combien on a peu de persécutions à relater, peu de guerres de religion ! Le bouddhisme a disparu de sa mort naturelle, quand le message fut devenu inutile. Ce n'est pas un conscient éclectisme, c'est l'indifférence à la littéralité des dogmes, le pouvoir d'absorption infini du *dharma* hindou, qui ont créé les conditions mêmes de cette tolérance. Sectes, écoles, voisinent, se scindent, se rajustent, dans l'hindouisme ou en marge, jamais totalement répudiées, joignant l'extrême de la spiritualité et de l'idolâtrie (l'Indien ne connaît guère le contradictoire) ; Çankara, tenant du plus pur monisme « acosmique », était un dévot du dieu Çiva, le démiurge, le façonneur de formes par excellence.

Le fameux jeûne de Gandhi, son arme la plus redoutable, aurait-il eu la même puissance autre part que dans l'Inde, où l'on a pratiqué de tout temps la « grève de la faim » comme moyen de contrainte morale ou religieuse contre un individu, contre une collectivité que le jeûneur veut rendre responsable, de sa mort ? Ainsi un vieil usage, sanctionné dans les lois, autorise le créancier à jeûner devant la porte d'un débiteur infidèle, à faire le siège de sa maison : pratique héritée des zones marginales du monde indo-européen, puisqu'on la retrouve, également passée dans les Codes, chez les Celtes où elle a produit dans l'Irlande contemporaine des effets symétriques à ceux qu'on observe dans l'Inde.

La non-violence ? Elle est inscrite au premier plan du catéchisme éthique des Jainas, où elle a revêtu les formes naïves qu'on sait. Mais elle est, quoique moins apparente, au fond de l'enseignement bouddhique, et le brahmanisme n'y est nullement étranger : le terme d'*ahimsâ* apparaît dès la *Chândogya Upanisad*, c'est avec la mortification, l'aumône, la droiture une de ces quatre vertus cardinales que ne renierait pas Gandhi. Le motif revient cent fois : les *Lois de Manu*,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

par exemple, n'interdisent-elles pas l'agriculture au brâhmane parce que le labour, la moisson, le battage, c'est le *pramrta*, c'est-à-dire, selon l'explication traditionnelle, le moyen de détruire les animalcules vivant dans le sol ou dans la plante ? On connaît assez l'attitude de l'Hindou quant au respect de la vie.

On dit que l'Inde est pénétrée de religiosité, c'est vrai. Mais la religion, dont aucun mot précis ne cerne la notion, y est coextensive à l'ensemble de l'activité humaine : le terme de *dharma* englobe les attitudes morales, la justice humaine, le mérite, les droits et les devoirs. Il n'y a pas d'équilibre entre l'immanence et la transcendance, entre le dieu suprême (mais impersonnel) et la divinité personnelle (mais polymorphe, soumise au *karman*, sans autonomie). La piété y est immense, spectaculaire, mais canalisée en pratiques presque immuables : des rites et pas de dogmes, une spéculation et peu de théologie. Des formes religieuses définies sont le bouddhisme primitif, mais c'est un athéisme qui conserve des « dieux » inférieurs et refuse la substance ; c'est l'agnosticisme de certaines *Upanisads*, le syncrétisme de la *Gîtâ*, l'impersonnalisme de l'*Advaita*. En somme, Gandhi exposant les thèmes de l'être sur un plan de valeurs humaines, d'après une éthique qui met en jeu des oppositions de forces, avec une divinisation diffuse, c'est un fait bien indien. Le *satyâgraha*, ce vieux mot d'ordre élaboré pour les luttes africaines, cette « emprise de la vérité » ou « obstiné effort vers le vrai » (le terme est typiquement équivoque), c'est un retour à cette antique notion de *satya* qui a désigné tout à la fois la vérité morale, la réalité (ce qui doit être est ce qui est, la norme est le réel, le *dharma* normatif est aussi le *dharma*-expérience ou donnée), voire l'exactitude rituelle, après s'être substitué à un autre symbole, le *rta*, « agencement du cosmos et agencement de l'être ». Ce sont ces mots surabondants de significations et de virtualités, pleins de menaces latentes par leur ambiguïté même, que Gandhi a retrouvés, dont il s'est servi comme de forces magiques : cette même magie qui jadis opérait sur la « formule sacrée de type ésotérique » (le *brahman*) cette lente majoration qui en a fait le principe absolu des choses. Les notions négatives, comme le bouddhisme en instaure si volontiers, ne sont pas les moins chargées de magie : telle l'*ahimsâ* précisément, qui est moins la « non-violence » que « l'action fondée sur le refus de nuire », l'*abhaya* — encore un

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

vieux mot de la spéculation, — moins la « non-crainte » que l'état actif situé au-delà de la crainte : car Gandhi enseigne aux masses prostrées par l'effet d'une longue servitude, non pas : « cessez de souffrir », mais : « cessez de craindre ».

Gandhi est l'héritier de la *Bhagavadgîtâ*. Ce poème célèbre (trop célèbre peut-être : il y a plus de grandeur en d'autres monuments du génie indien), assez riche de contrastes pour autoriser les spéculations les plus hétérogènes, soutenir la foi des sectes les plus diverses, prend du moins son départ sur une position claire, dramatiquement concrète. La grande bataille de l'Épopée va se déclencher, les combattants sont à leur rang, on n'attend que le signal des chefs. Héros d'une des armées en présence, Arjuna a un instant de trouble devant la cruelle décision. Il se demande s'il ne vaut pas mieux se laisser frapper sans défense, sans armes, plutôt que répandre le sang dans une lutte fratricide : « Nous ne savons ce qui est le plus redoutable, vaincre ceux qui, si nous les abattons, ruineront en nous le goût de vivre, ou être vaincus par eux. » Et le « cocher » du char d'Arjuna, qui n'est autre que le dieu K*rsn*a lentement manifesté, apaise l'angoisse du héros, lui recommande de suivre le *dharma* du guerrier, lui affirme que l'existence est sans valeur, que seule compte la pensée, et ainsi de suite. Cet enseignement, typiquement indien, est bien éloigné à première vue de l'*ahimsâ* vers laquelle inclinait un instant Arjuna. Mais c'est là l'inspiration de l'aède, l'exigence de l'affabulation épique. Quand prend la parole, en son nom propre, l'auteur de la G*îtâ*, le poème s'enfuit à mille lieues de cet exorde : il exalte l'ascèse, la connaissance de soi, les vertus et les techniques qui mènent à la « délivrance », pour culminer par une sorte de théophanie. Cette manière d'intégrer l'acte dans la pensée, de penser en fonction de l'acte, de renoncer dans l'action même et, comme disent les Indiens, de renoncer aux fruits de l'action, c'est l'effort même de Gandhi.

Bien d'autres points seraient à retenir. Son idéal social a été moins d'abolir la caste que d'en compenser les effets, tout en maintenant (au moins pour le présent) l'armature des quatre grandes divisions sociales, qui remonte au plus haut passé : or, c'est l'enseignement même du Buddha, celui des sages et des penseurs de l'Inde ancienne ou médiévale, c'est l'impression qui résulte de la littérature sanskrite qui, prise dans son ensemble, ignore la « caste » (*jâti*) et ne connaît que la classe (*varna*). Le refus de l'industrialisation, du machi-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

nisme, c'était — avant la lettre — le programme des vieilles communautés semi-autonomes du village, telles que les inscriptions du Sud les ont souvent décrites.

Gandhi a cristallisé autour de lui les forces vives du terroir : en quel autre pays que l'Inde aurait-on pu voir ce qu'on a vu dans ces journées qui ont précédé de peu sa disparition : deux peuples prêts à s'affronter pour la guerre, et, nouveau Krsna, ce vieillard frêle et désarmé, s'interposer en n'offrant pour menace que celle de sa propre mort ?

L'étonnant est qu'il ait réussi en un temps où le monde est déchiré de passions, faible et déconcerté devant l'appareil de la tyrannie. Gandhi contemporain des dictatures, voilà le miracle.

A tort ou à raison, l'Inde est sollicitée par de tout autres prestiges. Elle n'a pas fini de souhaiter ou de subir la *mâyâ*. Elle vise à rentrer dans la norme des États forts, voués au progrès matériel, au surarmement, au nivellement social. Elle a les moyens d'y parvenir, d'y figurer en bonne place. Des ascètes, des mystiques, poursuivront leur destin dans l'immensité de ses retraites, sous des formes plus ou moins obscures, à des fins strictement individuelles. Un second Gandhi est mal concevable (et le gandhisme même dégénérera probablement en secte, une secte de plus). Il est une survivance. Mais par la surrection même qu'il a opérée dans l'apathie indienne, son action est, qu'il l'ait ou non voulu, à l'origine des transformations que laisse prévoir un avenir prochain.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

XIV

LE PASSÉ DE L'INDE ET SA LIBÉRATION

[A propos de JAWAHARLAL NEHRU, *The Discovery of India*].

Le 8 août 1942, le Comité du Congrès Indien vota l'ordre du jour connu sous le nom de « Quit India Resolution », réclamant l'indépendance immédiate. La riposte britannique s'exerça aussitôt : les arrestations se multiplièrent à travers le pays et les chefs du mouvement, appréhendés au sortir du Conseil, furent conduits au fort d'Ahmadnagar. C'est dans cette prison que Nehru conçut ce livre, l'écrivit pour ainsi dire d'une traite, d'avril à septembre 1944, encouragé par ses compagnons de captivité, tous des hommes versés dans les diverses branches du savoir indien, tous prêts à confronter aux siens leurs souvenirs, leurs expériences.

Ce n'est pas là l'ouvrage d'un politicien retiré de la vie publique et jugeant des choses avec détachement, mais d'un homme ardent, engagé dans le vif de la lutte, sachant qu'il lui faudra reprendre tôt ou tard les armes, et qui tend ses forces pour l'instant décisif. Le style est sobre, soulevé par la seule pression des faits ; le ton modéré fait saillir mieux encore certaines condamnations lapidaires ; l'allure de l'ouvrage en général est véritablement scientifique par le souci d'objectivité, de réalisme, sans trace de vanité personnelle (on voit là l'effet de l' « impersonnalisme » indien). Les chapitres d'histoire sont aussi éloignés que possible de ces fantaisies chronologiques ou spéculatives auxquelles tant de gens se livrent, en Orient et en Occident, par une sorte d'hystérie contagieuse, dès qu'il s'agit des choses de l'Inde.

La « découverte de l'Inde » dont Nehru se fait ici l'interprète, c'est la réflexion du destin d'un grand pays dans une grande conscience : « j'ai rendu mon humeur réceptive aux impressions et aux vagues de pensée et de sentiment qui me

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sont venues d'êtres vivants, aussi bien qu'à celles qui depuis longtemps avaient cessé d'être. » (p. 46). On songe aux *vâsanâs*, à ces impressions latentes de la philosophie indienne, qui surgissent à la conscience sous l'effet d'un choc émotif. Nehru n'est pas un historien, mais comme tout Indien cultivé il a pensé son pays, il connaît profondément l'armature spirituelle qui, plus que pour aucune autre terre de ce monde, commande sa destinée. Cette destinée ne s'inscrit nullement sous la forme d'un *karman* qu'il faudrait laisser opérer passivement. Nehru veut désenvoûter son peuple. Il veut montrer comment puiser dans le passé des motifs pour croire à un renouvellement, non des arguments pour maintenir les formes qui ont causé la décadence. Sans renier les valeurs qui ont fait le prestige de l'Inde, il veut juger et dominer la situation sociale et politique dont elles sont responsables.

La religion d'abord. Fondamentalement religieuse, l'Inde ancienne ne se comprend qu'en fonction des mythes et des rites sociaux que les mythes ont engendrés. Nehru est rationaliste ; il a toujours eu une certaine répulsion pour les livres religieux ; les revendications totalitaires qu'on a faites en leur nom ne trouvent pas d'écho en son âme (p. 53). Mais, ajoute-t-il, dès lors qu'on a cessé de croire, tout devient assimilable et fécondant, tout *importe*. Dégagé des pratiques abjectes, des dogmes puérils, l'Indien peut conserver de la religion ce qui vaut avant toute chose, à savoir le mythe. Le mythe est partout présent dans l'Inde, l'Inde elle-même est un mythe, dit-il curieusement (p. 485) : « elle est une idée, un rêve, une vision, et pourtant très réelle et présente et *pervasive*. » Le mythe tient lieu d'histoire comme de foi ; les plus éloignés de toute idolâtrie rituelle, les plus enclins à la notion d'un dieu suprême, pensent naturellement ce dieu sous les traits de Râma ou de Çiva ; un philosophe abhorrant toute figuration, Çankara, n'invoque-t-il pas Çiva ?

Ce que Nehru voit donc d'abord, ce qu'il retrace avec dilection, c'est la vitalité du mythe indien, qui jaillit dès les hymnes du Véda pour se perpétuer à travers mille transformations dans l'épopée, dans l'art, dans le théâtre, jusque dans les manifestations de la vie populaire. Par delà les misères actuelles, il saisit là l'indice de cette joie de vivre, de cette affirmation, qui lui paraît une constante — méconnue — du génie indien. Le mythe est en somme pour lui l'antidote de la spéculation, toujours portée à exclure, contredire, nier.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Et pourtant, dans cette spéculation même, il reconnaît aussi des éléments de foi. Toute l'Inde ne se résume pas dans le *Vedânta* a-dualiste qui abolit le monde (et Çankara, le grand négateur, n'était-il pas, comme le rappelle opportunément l'auteur, un homme d'action ?). Dans le *Vedânta* même il y a, on l'oublie trop souvent, toutes les tendances dualistes, pluralistes, que le *Sâmkhya* pour sa part s'efforce de réintroduire dans la pensée indienne, avec un patient réalisme. Il y a tout le mouvement matérialiste, sur lequel on est mal renseigné, mais qui a joué un rôle stimulateur dans l'ensemble des doctrines indiennes. On a surtout vu dans la trop vantée *Bhagavad-Gîtâ* un appel vers une mystique contemplative ; mais c'est d'abord un manuel d'action, un guide de *Yoga* au sens ancien du terme, c'est-à-dire de conquête, de maîtrise.

Sans doute, Nehru est-il mal fondé à mettre en doute la radicalité du pessimisme bouddhique, qui est métaphysique et partant essentiel, en regard du pessimisme brahmanique, surtout cosmogonique et ritualisant. Mais il a raison de souligner le contraste entre la pensée dépouillée, négative, du bouddhisme ancien, et l'art inspiré par le bouddhisme, que définit (comme l'art hindouiste d'ailleurs) une extraordinaire vitalité. La spéculation triste, « raréfiante » (p. 68), l'ascétisme forcené, ont produit l'art le plus dynamique, de même qu'on voit les *Upanisads* tenter vainement d'amenuiser la luxuriance du Véda qu'elles prétendent parachever, sans faire tort pour autant à l'autre pôle de luxuriance, la grande Epopée, à laquelle chronologiquement elles acheminent. C'est dans le contraire, dans le contradictoire, que l'Inde se définit. Comme on l'a dit souvent, elle a absorbé les éléments étrangers qui à maintes reprises se sont présentés à elle. Elle avait déjà tenté d'indianiser la civilisation préhistorique de Mohan-jo-Daro, qui certainement était une civilisation importée. Aux formes religieuses et esthétiques que déroule le Véda, ce produit de la plus pure réflexion indo-européenne, indo-iranienne, elle a donné d'emblée une forme nettement indienne, où les survivances du passé voisinent avec des modernismes dignes de l'époque médiévale. Elle a digéré les influences à tel point qu'on a peine à retrouver des imprégnations iraniennes, hellénistiques, — possibles ou probables, — sur les spéculations brahmanique ou bouddhique, sur l'astronomie, la médecine, le théâtre.

L'hindouisme a ainsi assimilé les religions autochtones,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dont il porte les traces en maint endroit. Il a assimilé le bouddhisme qui, bien plutôt que des persécutions ou des guerres, est mort « de sa mort naturelle » (p. 142), lentement attiré dans l'orbite de l'hindouisme, anastomosé. Il se peut que l'Islâm, même si les passions politiques devaient se maintenir, soit un jour englué dans cette masse fluide qu'aucun dogme, aucune obligation définie ne viennent cerner. Le Kaçmîr, au siècle dernier, était prêt à se réhindouiser d'un seul bloc ; les brâhmanes de Bénarès firent opposition. L'agrégation se fera peut-être, et ce serait d'ailleurs le salut.

Cette force absorbante s'est produite cependant sans prosélytisme apparent. L'hindouisme n'est pas une religion proprement dite, c'est autre chose et mieux, un ordre social, la transposition sur terre d'un « agencement » cosmique (le *rta*), d'une « assise » divine (le *dharman*). Peut-être est-ce la raison de son progrès, alors que tout, et d'abord son exclusivisme social, aurait dû l'entraver. Comment se peut-il qu'un groupe de clans védiques, à la vie difficile, longtemps limités au pays des « Sept rivières », aient imposé de proche en proche leur structure à tout un continent ?

On arrive ainsi au problème essentiel : la caste. Nehru n'est pas sans reconnaître de quel poids fatal cette organisation a pesé sur le destin du pays. Non qu'elle n'ait comporté certains avantages : elle a été un facteur de stabilité ; vaille que vaille, on peut la préférer avec Nehru à l'esclavagisme de l'antiquité classique (mais l'Inde ancienne n'a-t-elle pas eu aussi ses esclaves, sans en tirer pour autant, dans son économie, le profit qu'ont su en tirer Rome ou Athènes ?). Dans l'ensemble, la caste a freiné indéniablement l'émancipation intérieure et extérieure ; même amoindrie, contrariée, elle reste une menace pour l'Inde nouvelle. Fidèle à sa confiance en l'histoire, Nehru croit que le système des castes a rencontré des opposants dans l'antiquité ; il n'hésite pas à qualifier le Buddha de « révolutionnaire social » (p. 137) pour l'avoir, croit-il, combattu. Il y a là bien de l'optimisme : le Buddha a enseigné l'obéissance à la caste, comme le Christ celle au pouvoir temporel ; il a seulement, et c'était à vrai dire essentiel, montré l'existence d'un domaine transcendant la caste, indiqué la voie vers une révolution intérieure qui malheureusement (l'histoire le montre) entrave souvent l'autre. La division en castes est-elle née, comme le pense Nehru, de la primitive division entre Aryas et Dâsas, c'est-à-dire entre

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

les envahisseurs « védiques » et les aborigènes — dravidiens ou « sauvages » —, qui furent refoulés ou asservis par l'invasion âryenne ? Mais comment une division si commune, de caractère purement ethnique, née du fait de guerre, aurait-elle engendré, à l'intérieur même de la communauté des vainqueurs, une structure si tenace, si singulière ? La vérité est que l'Inde avait hérité de certaines amples classes sociales, régies par les occupations et les métiers mais qu'elle les a condensées en castes sous la pression de la théocratie brahmanique et de ses sanctions rituelles.

Nehru accueille avec sympathie les *Upanisads*, où il voit (c'est son droit) moins une quête mystique qu'une passion rationaliste dans l'ordre du savoir humain, d'une psycho-physiologie élémentaire. En bon Indien nourri dans la controverse, il admire ce « questioning » incessant ; il croit déceler en même temps une sorte de « démocratie métaphysique » qui vise à franchir les barrières de caste, à niveler les différences entre les hommes. Le fameux *tat tvam asi* pourrait-il refléter d'abord l'exigence d'une égalité sociale ?

En tout cas, on sera d'accord que l'Inde n'a pas eu la philosophie de ses tendances sociales, pas plus qu'elle n'a eu la philosophie de son art. Etroitement compartimentée, hiérarchisée puérilement, la société souligne les particularismes locaux, professionnels, héréditaires, elle multiplie les interdits, propage certaines formes plus ou moins stériles de communauté — corporations, « famille-jointe », collectivisme de village —, tandis que la spéculation, tout en étant d'essence individualiste (c'est le paradoxe), se tend vers les problèmes les plus généraux, les moins temporels, la réduction du Multiple à l'Un, le négativisme, la Délivrance. Là encore on discerne cette dialectique qui meut la pensée indienne, cette ambiguïté essentielle que figure mythiquement le personnage de Çiva, destructeur et engendreur de formes, ascète et amant, bénéfique et funeste. Même ambivalence en politique avec l'ouvrage attribué à Kautilya, le plus ingénument machiavélique qu'ait suscité l'art de gouverner les hommes, tout proche des dictatures modernes (p. 94) et baigné dans un idéalisme incoercible.

Il y a bien des raisons d'être troublé par toute cette complexité, chez ceux du moins qui ne se contentent pas de regarder unilatéralement le réel. L'histoire de l'Inde est celle d'un long échec, d'étonnantes virtualités stérilisées. Ce grand

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pays, géographiquement bâti pour développer un empire stable, s'est révélé incapable d'ordonner son destin. Il a été moins heureux encore politiquement que spirituellement ; la perte de ses libertés, avec la déplorable irruption musulmane vers les IXe-Xe siècles, a sanctionné sa décadence. Certes, sur le plan littéraire, on a pu constater certaines réussites ; quelques langues néo-sanskrites, à la faveur d'heureuses inspirations poétiques, se sont élevées au moyen âge au niveau de langues de civilisation, ont servi de véhicule à des mouvements mystiques importants. Tagore n'est pas seulement ce qu'il apparaît au terme d'une longue histoire, c'est-à-dire un épigone ; il y a tout de même une promesse d'avenir dans la fraîcheur que conserve un tel art, tout alourdi qu'il soit de passé. Mais que sont ces choses auprès des grandes époques révolues ? Aucune œuvre d'art n'a égalé, de loin, Aja*nt*â, qui est du VIIIe siècle. Il n'y a plus eu, dit Nehru, p. 182 (avec quelque exagération d'ailleurs), de philosophe important depuis Çankara, qui est un contemporain de Charlemagne. L'apogée de la lyrique, du théâtre, est marqué par Kâlidâsa, c'est-à-dire par le Ve siècle. L'épopée, la fable, l'hymnologie, ont dit leur dernier mot à une date plus reculée encore. Aucune œuvre scientifique de quelque portée n'a surgi sur le sol indien depuis la fin du premier millénaire de notre ère, malgré les brillantes promesses qu'annonçaient les débuts. Ce n'est pas la faute des indianistes si l'indianisme se résume en une histoire des origines, et si l'attrait érudit que l'on a eu pour l'Inde a été trop souvent du même ordre que celui qu'on portait à l'Egypte ou à la Chaldée.

La faute en est évidemment aux circonstances politiques. A ce fait aussi que la langue sanskrite, ce véhicule majeur de l'inspiration littéraire, est devenue de bonne heure une langue morte (depuis quand ? On l'ignore, et la question n'a guère de sens, tant la transition a dû être insensible. Pour notre part nous nous refusons à penser qu'un art aussi riche de sève que celui de Kâlidâsa ait pu se constituer sur la base d'une langue morte). C'est le souci d'adhérer étroitement à une convention, de juger suivant une norme, de suivre en tous points, fût-ce pour la réfuter, la parole du maître, qui a relâché le contact avec la vie. La glose (cette « expiration du Grand Etre », comme dit l'*Upanisad*) a été le principe du mal.

Il suffit de comprendre les motifs du déclin pour voir apparaître complémentairement ceux de l'espoir. Il s'agit de reje-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ter tout ce « bois mort » (p. 438) qui encombre la vie de l'Indien, les formes périmées, les conventions, les thèses négatives ; retrouver la joie, la tolérance, les mots d'ordre d'une sagesse purement humaine.

L'ouvrage de Jawaharlal Nehru est d'une rare qualité. Il est difficile d'allier plus de foi à plus de lucidité. Il fallait une grande âme pour imposer certaines vérités amères, mais il pouvait dire ce que disait le vieux Yâjñavalkya : « je n'ai pas parlé pour affoler, mais pour faire connaître. »

Ces vérités, il était opportun de les formuler, plus opportun encore que Nehru, en 1944, ne pouvait le prévoir. Il pressentait alors que l'Inde était au seuil de sa libération. Mais il accordait encore sa confiance à la Ligue musulmane pour éviter la scission ; sans se faire d'illusion sur le loyalisme d'un Jinnah (dont il évoque la figure en traits d'une cruelle vérité), sur ce qu'il appelle les nazis musulmans (cf. p. 330), il faisait crédit, du moins, à leur sens pratique, à ce souci élémentaire de prospérité qui déconseille un partage absurde où l'on voit l'Inde dépecée, violées les affinités économiques, sans parler de l'anomalie monstrueuse qui laisse à l'Islâm les plus vieilles terres de la civilisation indienne !

N'y a-t-il pas d'autres raisons encore de méfiance ? L'Indien arrive à la majorité politique dans un monde furieux, hanté par la tyrannie, où la démocratie est d'autant plus faible que des régimes contradictoires se réclament d'elle. Il y arrive diminué, desservi par une longue sujétion, par un passé obsédant, tout plein de richesses spirituelles que le monde est moins prêt que jamais à reconnaître.

Mais s'il a pour lui le courage et l'intelligence de quelques hommes de la trempe de Jawaharlal Nehru, il peut concevoir plus d'un espoir.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

INDEX

abhaya « non-crainte », (sentiment de) sécurité.
Abhidharma (pâli : *Abhidhamma*), partie du Canon bouddhique consacrée à la dogmatique et à la spéculation philosophique.
Abhilasitârthacintâmani, autre n. du *Mânasollâsa*.
Abhinavagupta, philosophe et poéticien (x-xie s.), l'un des promoteurs du çivaïsme du Kaçmîr, auteur (entre autres textes) du *Paramârthasâra*.
âcârya, maître, notamment maître spirituel.
Açcaryacûdâmani, drame râmaïte par Çaktibhadra (prob. viiie s.).
Açoka, empereur de la dynastie des Mauryas (règne de 264 à 227-226 avant J.-C.) auteur d'édits gravés, d'inspiration bouddhique.
âçukavi « poète rapide », improvisateur dans les joutes poétiques.
Açvaghosa, poète et théoricien du bouddhisme (prob. iie s.), auteur du *Buddhacarita*, du *Saundarananda*, etc.
açvamedha, sacrifice du cheval dans le rituel védique.
Açvin's, groupe de deux divinités jumelées du Véda, représentant peut-être le matin et le soir.
adhvaryu, officiant du culte védique chargé des opérations manuelles et des récitations du *Yajurveda*.
Adhyâtmarâmâyana, poème épique qui transpose sur un plan mystique le *Râmâyana* ; peut-être du xive s.
Aditya's, groupe de divinités du Véda, au nombre de 8, plus tard de 12.
advaita « non-dualisme », position philosophique de la branche la plus importante du *Vedânta*, celle représentée par Çankara.
Agama's, groupe de textes religieux servant de textes de base à plusieurs sectes ; on distingue les *Agamas* proprement dits, qui sont çivaïtes, des *Samhitâs* et des *Tantras*.
Agni, divinité du feu dans le Véda.
âgnîdhra, prêtre qui allume le feu, dans la religion védique.
agnistoma, type des sacrifices à *soma* dans le rituel védique.
ahimsâ « non-violence », l'un des principes majeurs de l'éthique indienne.
aksara, syllabe, portion « permanente » du continuum phonique.
alankâra « ornement », figure de style ; = *Alankâraçâstra*, enseignement sur les figures et plus généralement sur la poétique, et ensemble des textes afférents, à partir de Bharata.
Amarakoça, lexique synonymique par Amarasimha (ive s. ?), le plus ancien qui nous soit conservé et le modèle de ceux qui ont suivi.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Amaru, poète lyrique, auteur d'un *Çataka*, suite de strophes à sujets galants ; peut-être du IXe s.

Ameša Spenta, nom générique de six divinités iraniennes, souvent comparées aux Adityas indiens.

Anandarangavijaya, composition vers-prose par Çrînivâsa, retraçant en style épique la vie d'Anandaranga, qui fut le confident de Dupleix.

Anargharâghava, drame héroïque d'inspiration râmaïte, par Murâri (IXe s.).

anga, nom des textes canoniques les plus anciens et les plus importants du jainisme.

Annambhatta, logicien, auteur du *Tarkasamgraha* (XVIe s.).

anubhâva « conséquent », manifestations extérieures contribuant à susciter le *rasa* (poétique).

anudâtta, ton grave et voyelle (syllabe) munie du ton grave.

Anukramanî, n. de recueils donnant la liste des hymnes du Véda, auteurs, mètres, divinités, etc.

anuloma « dans le sens du poil », type de mariage où la femme est d'une caste inférieure à l'homme.

anumâna, inférence, terme de logique.

anunâsika « nasalité subséquente », n. d'un phonème nasal annexe.

anusvâra « son subséquent », n. d'un phonème nasal annexe.

Anuttarovavâiyadasâo, nom du 8e *anga* du Canon jaina.

anyâpadeça ou *anyokti* « autre expression », artifice par lequel, en décrivant une certaine chose, on vise à suggérer une autre.

apabhramça, dialecte dérivé du sanskrit et représentant un aspect « dégradé » du prâkrit.

âpad « accident », situation sociale critique qui autorise l'abrogation temporaire des règles de caste.

apâdâna, relation casuelle d' « ablation », grammaticalement notée par l'ablatif (*pañcamî*).

Apastamba, fondateur d'une école rituelle védique, auquel on attribue notamment un *Çrautasûtra*.

apauruseya « d'origine non humaine », dit notamment du Véda.

Apsaras, groupe de divinités femelles, sorte de nymphes des eaux.

apûrva « sans antécédent » ; dans la *Mîmâmsâ*, aspect transcendant de l'injonction, déclenchant l'obtention du fruit des actes rituels.

arani's, n. des deux bois de friction servant à allumer le feu pour le sacrifice védique.

ari « étranger » (amical ou hostile), mot du *Rgveda*.

Arjuna, héros du *Mahâbhârata*, l'un des *Pândavas*.

Arthaçâstra, enseignement du « profit » (*artha*), c'est-à-dire (principalement) de l'économique et du politique ; le texte de base est l'*Arthaçâstra* (par excellence), celui attribué à Kautilya.

Arya's, n. que se donnent les tribus védiques, par opposition à leurs ennemis les Dâsas.

Aryaman, divinité du Véda, l'un des Adityas, souvent associé à Varuna et à Mitra.

Aryasamâj, mouvement fondé par Dayânanda Sarasvatî (1824-83) et préconisant le « retour au Véda ».

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

asamskrta (pâli : *asamkhata*) « non-confectionné », désignation de la transcendance en bouddhique.
Asanga, philosophe bouddhiste, auteur du *Mahâyânasamgraha* (et d'autres ouvrages de dogmatique), prob. IVe s.
Aša Vahišta, entité religieuse dans l'Avesta, proprement « l'Ordre le meilleur ».
assamais, langue parlée en Assam, du groupe indo-âryen.
Astâdhyâyî, traité grammatical en *sûtras*, par Pânini, le texte de base de toute la tradition des grammairiens du sanskrit.
Astângahrdaya(samhitâ), traité médical par Vâgbhata (VIIIe s.).
Atharva(veda), le 4e et dernier des Védas, recueil d'hymnes et de suites versifiées, à tendance magique prédominante.
âtman « Soi », personnel, en tant qu'opposé ou identifié au « Soi » universel ou *brahman*.
aucitya, convenance, appropriation, terme de poétique.
aupamya, comparaison, terme de poétique.
Aupapâtika Sûtra, nom du premier *upânga* du Canon jaina.
Avalokiteçvara, divinité bouddhique (*Mahâyâna*).
Avesta, ensemble des textes religieux les plus anciens de l'Iran.
avibhaktam vibhaktesu « le non-divisé parmi les choses qui se divisent », formule de la *Gîtâ*.
avidyâ « non-savoir », aspect subjectif de l'illusion (*Vedânta*).
Ayodhyâkânda, n. du second Livre du *Râmâyana* (et des textes apparentés).
ayogava, descendant d'un *çûdra* et d'une *vaiçyâ* (*Manu*).
Ayurveda, enseignement de la médecine et ensemble des textes le concernant.
Bâna, poète de cour du roi Harsa (VIIe s.), auteur de *Kâdambarî* et du *Harsacarita*.
Basava, fondateur de la secte des Vîraçaivas (ou : Lingâyats), XIIe s.
Baudhâyana, fondateur d'une école rituelle védique (*Yajurveda Noir*)
bengâlî, langue indo-âryenne, parlée au Bengale.
Bhagavadgîtâ, poème religieux inséré dans le *Mahâbhârata*, qui forme l'une des sources d'inspiration du *Vedânta* et de l'hindouisme en général.
Bhâgavatapurâna, le plus important des *Purânas*, traité d'inspiration krsnaïte ; date indéterminée.
bhakti, type de dévotion mystique à base émotionnelle.
Bhâminîvilâsa, poème par Jagannâtha ; suite de strophes lyriques de contenu varié.
bhâna, type de pièce dramatique, sorte de monologue à tendances libertines.
bhangî, locution indirecte, circonlocution, terme de poétique.
Bharata, a) auteur présumé du *Nâtyaçâstra*, date indéterminée ; b) frère de Râma, qui gère le royaume durant l'exil de celui-ci.
Bhârata = *Mahâbhârata*.
Bhâravi, auteur du *Kirâtârjunîya*, Ve s.
Bhartrhari, poète lyrique, auteur de trois *Çataka*, prob. du VIIe s. ; le même ou un autre, contemporain, auteur du *Vâkyapadîya*.
Bhâsa, auteur dramatique, auquel on attribue 13 pièces dramatiques, dont *Svapnavâsavadattâ* ; peut-être du IVe s.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Bhâsâvrtti, commentaire grammatical sur Pâ*n*ini, par Purusottamadeva.
bhâsya, commentaire, notamment sur un texte antérieur rédigé en *sûtras*.
bhattâcârya, titre honorifique donné à un érudit.
Bhattikâvya, poème épico-lyrique sur le *Râmâyana*, servant en même temps à illustrer des règles de grammaire ; peut-être du VIe s.
bhâva « état » psychique sur lequel se fonde tel ou tel *rasa* particulier.
Bhavabhûti, auteur dramatique (VIIIe s.), auquel on doit notamment l'*Uttararâmacarita*, drame râmaïte.
Bhavisyottarapurâna, *Purâna* complétant le *Bhavisaypurâna*.
bhikkhu, moine mendiant bouddhiste.
bhiksuka, moine mendiant hindouiste, et, plus généralement, étranger à la vie d'étudiant ou de chef de famille.
Bhoja, roi et auteur polygraphe, notamment du *Çrngâraprakâça* et du *Samarânganasûtra* ; XIe s.
Bhojaprabandha, suite d'historiettes vers et prose sur Bhoja et sa cour, par Ballâla, prob. du XVIe s.
Bower, désignation d'un manuscrit contenant entre autres un texte médical en semi-sanskrit, antérieur au IVe s.
brahman, a) (neutre) formule, prière (et plus précisément, désignation d'un certain type de formules védiques) ; puis : âme universelle, principe absolu ; aussi : pouvoir sacerdotal ; b) (masculin) n. d'un officiant surveillant des cérémonies védiques ; n. d'une des grandes divinités hindouistes.
Brâhmana's, textes en prose d'époque védique, commentaires de mantras et explications du rituel ; le plus connu est le *Çatapatha-Brâhmana*.
Brahmasûtra's, v. *Vedânta*.
Brhaspati (*-smrti*), recueil de versets juridiques, de date indéterminée.
Brhatkathâ, recueil de contes, par Gu*n*âdhya ; le texte, perdu, est à la source du *Kathâsaritsâgara* et d'autres recueils narratifs.
Brhatkathâkoça, recueil de récits d'inspiration jaina, par Hari*s*e*n*a, Xe s.
Buddhacarita, poème épico-lyrique sur la vie du Buddha, par Açvaghosa.
Çabarasvâmin, auteur du plus ancien commentaire sur les *Sûtras* de la *Mîmâmsâ* ; prob. du Ve s.
Çabdakalpadruma, lexique moderne (XIXe s.) compilé par Râjâ Râdhâkântadeva sur la base des vieux *koças*.
çâkhâ « branche », désignation des écoles védiques qui se sont réparti l'enseignement du rituel.
çâkta, adepte des formes religieuses qui mettent en évidence le culte de la Çakti, l' « énergie » divine personnifiée en épouse et mère des dieux.
Çakuntalâ, drame héroïque (les amours d'une jeune ascète et du roi Dusyanta), le chef-d'œuvre de Kâlidâsa.
camatkâratva « émerveillement », l'un des moteurs du plaisir poétique.
Cânakya, auteur présumé de versets sur la politique et la morale ; date indéterminée.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Candragupta, le fondateur de la dynastie des Mauryas (début de carrière en 322 av. J.-C., mort probable en 289).
Candrakîrti, docteur bouddhiste, auteur de la *Prasannapadâ* (VIe s.).
Candralekhâ, comédie « de harem », en prâkrit, par Rudradâsa (XVIe s.).
Çankara, philosophe du *Vedânta* (*Advaita*), le plus grand nom de la philosophie indienne ; VIII-IXe s.
Çankhalikhita, texte de *Smrti* (*Dharmaçâstra*), date indéterminée.
Çânkhâyana, fondateur d'une école du *Rgveda*, auquel on attribue notamment un *Çrautasûtra*.
Caraka, auteur d'un des plus anciens traités médicaux (IIe s. ?), la *Caraka-Samhitâ*.
Çaranadeva, auteur de la *Durghatavrtti* (XIIe s.).
çârdûlavikrîdita, mètre à quatre fois 19 syllabes.
Çâriputra (pâli : Sâriputta), disciple du Buddha.
çâstra « enseignement », traité didactique dans une des branches de la science et de la technique.
çâstrî, titre honorifique attribué à un homme cultivé.
Çataka « centaine, centurie », groupe de cent versets formant un recueil lyrique ou gnomique.
Çatapatha-Brâhmana, l'un des principaux *Brâhmanas*, appartenant au *Yajurveda Blanc*.
Çatrughna, frère de Râma (*Râmâyana*).
câturmâsya, cérémonie védique qui s'effectue tous les quatre mois.
catuspâthî, école où sont appris les quatre Védas.
Caurapañcâçikâ, poème lyrique à sujet érotique, par Bilhana (XI-XIIe s.).
centurie, v. *Çataka*.
chandas, désignation des parties versifiées du Véda.
Chândogya-Upanisad, l'une des plus importantes *Upanisads*, relevant du *Sâmaveda*.
Chariot de terre cuite, traduction de *Mrechakatikâ*.
Çiçupâlavadha, poème épico-lyrique par Mâgha, retraçant le combat du prince Çiçupâla et de *Krsna*.
Çiksâ's, textes de phonétique traitant de problèmes particuliers se rattachant à la prononciation et à la récitation du Véda.
çiromani, titre honorifique (proprement « joyau porté sur la tête »).
çista's, les « instruits », désignation des personnes qui ont appris les *çâstras* et notamment la grammaire.
citra, poésie décorative, à figures et jeux verbaux.
Çiva, l'un des grands dieux de l'hindouisme ; les sectes qui adoptent Çiva pour divinité suprême sont dites çivaïtes.
Çivasûtra's, par Vasugupta, l'un des textes de base du çivaïsme kaçmîrien, date indéterminable.
classique, désignation conventionnelle de la langue et de la littérature sanskrites, pour la période qui suit le Véda (et l'Epopée).
çlesa, sorte de jeu de mots, employé comme figure de style.
Çlokasamgraha ou, pleinement, *Brhatkathâçlokasamgraha*, recueil de contes, version népâlaise de récits émanant de la *Brhatkathâ* ; auteur, Budhasvâmin, peut-être VIIIe s.
Çrautasûtra's, n. des traités du rituel (védique) à trois feux, c'est-à-dire des sacrifices solennels.
Çrîdevarâjasvâmin, nom d'une divinité hindouiste.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Çrîkanthacarita, poème épico-lyrique par Mankha (XIIe s.), retraçant les combats de Çiva contre les démons.
Çrinivâsa, auteur de l'*Anandarangavijaya* (XVIIIe s.).
çrngâra, n. du plus important des *rasa*, le *rasa* « érotique ».
Çrngâraprakâça, traité encyclopédique de Poétique, par Bhoja.
çruti « révélation », n. générique des textes passant pour révélés et qui ont des *rsis* pour agents de transmission ; ainsi les hymnes du Véda.
çûdra's, gens de la 4e et dernière caste, la caste servile.
Çûdraka, auteur présumé de la *Mrcchakatikâ*, date indéterminée.
Daçakumâracarita, roman d'aventures, de genre picaresque, par Dandin.
Daçaratha, roi d'Ayodhyâ (Oudh), père de Râma.
Dandin, auteur du *Daçakumâracarita* et du *Kâvyâdarça*, prob. du VIIe s.
darçana's, n. des (six) systèmes de philosophie tenus pour orthodoxes, à savoir les deux *Mîmâmsâs*, le *Sâmkhya* et le *Yoga*, le *Nyâya* et le *Vaiçesika*.
Dâsa's, n. générique des tribus opposées aux Aryas ou clans « védiques ».
dasyu, nom générique désignant les ennemis des dieux ou des clans védiques.
Dâyabhâga, traité de droit successoral, par Jîmûtavâhana (prob. XIIIe s.).
Dhammapada, recueil de stances morales bouddhiques, en pâli.
Dhanurveda, science de la guerre et ensemble des textes la concernant.
dharma (en védique : *dharman*), ensemble des normes auxquelles est soumise l'activité humaine, en particulier du point de vue du droit, de la morale, de la religion.
Dharmaçâstra, enseignement du *dharma* et ensemble des textes afférents, à caractère plus ou moins juridique, connus depuis la fin de l'époque védique.
Dharmakoça, compilation moderne (en cours) rassemblant en ordre systématique les enseignements anciens sur le *dharma*.
Dharmasamuccaya, recueil de stances morales bouddhiques, extraites du *Saddharmasmrtyupasthâna* ; date indéterminée.
Dharmasûtra's, textes mi-rituels, mi-juridiques d'époque védique, les plus anciens spécimens du *dharma*.
Dhârmika Subhûti, docteur du *Mahâyâna* auquel on attribue des opuscules dont l'appartenance authentique à Açvaghosa a été présumée.
dhâtupâtha, liste de racines verbales, dont les paradigmes et explications afférentes sont données dans les *dhâtuvrttis*.
Dhûrtâkhyâna, récits légendaires d'intention satirique, à des fins d'édification jaina, par Haribhadra.
dhvani « ton », partie du langage résidant dans une sorte de tonalité et que les mots exprimés se bornent à suggérer ; c'est, selon certains, l'essence de la poésie.
Dîghanikâya, l'un des recueil de suttas formant le *Suttapitaka*, l'une des trois portions du Canon bouddhique en pâli.
dosa « défaut », terme de poétique.
Draupadî, l'épouse des cinq Pândavas, héroïne du *Mahâbhârata*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dravidien, n. d'une famille de langues à peu près limitée à l'Inde méridionale, et représentée surtout par le tamoul, telugu, malayâlam, kannara.

Drgdrçyaviveka, traité de *Vedânta-Advaita* par Bhâratîtîrtha (date indéterminée).

Durghatavrtti, traité de grammaire par Çaranadeva, consacré à l'explication de formes difficiles.

dvaita « dualisme », l'un des aspects du *Vedânta*, représenté surtout par Madhva (XIIIe s.).

dvandva « paire », type de composés où les membres sont associés par un lien copulatif, type « la main et le pied ».

Ezour-Vedam, ouvrage du XVIIIe s., à tendances chrétiennes, se donnant pour un vieux commentaire du Véda.

gâna, portion du *Sâmaveda* contenant principalement les mélodies appropriées aux diverses strophes.

Gandharva's, groupe de divinités mineures du Véda, associées souvent aux Apsaras.

gâthâ, n. de certaines portions de textes versifiées.

Gâthâsaptaçatî, autre nom de la *Sattasaï*, q. v. ; proprement « la septcentaine de strophes ».

Gaüdavaha, poème épico-historique en prâkrit sur le roi Yaçovarman, par Vâkpatirâja (VIIIe s.).

ghana, type de récitation complexe du Véda.

Ghatakarpara, bref poème lyrique de date et d'attribution incertaines.

Gîtâ = *Bhagavadgîtâ*.

Gîtagovinda, poème de lyrique religieuse sur les amours de Krsna et Râdhâ, par Jayadeva (XIIe s.).

Gîtâñjali, poème lyrique bengâlî par Tagore.

gîtassaro (pâli), récitation psalmodiée des brâhmanes, selon les bouddhistes.

gotra, famille (et : nom de famille), proprement le petit-fils et ses descendants par rapport au grand'père.

Grhyasûtra's, n. de textes en forme de *sûtras* sur le rituel védique de type domestique.

guna « qualité » en Poétique.

Gunâdhya, auteur présumé de la *Brhatkathâ*, date indéterminée.

Gupta's, dynastie de l'Inde du Nord, de 320 aux débuts du VIe s.

guru, maître spirituel.

gurukula « famille du *guru* », n. d'écoles instituées dans l'esprit de l'Aryasamâj.

Haravijaya, poème épico-lyrique sur les exploits de Çiva, par Ratnâkara (IXe s.).

Haribhadra, auteur du *Dhûrtâkhyâna* (VIIIe s.) ; autre du même nom, auteur du *Neminâthacarita* (XIIe s.).

Harivamça, épopée visnuite, considérée comme une sorte de supplément au *Mahâbhârata*.

Harivilâsa, poème épico-lyrique par Lolimbarâja (XIIe s.).

Harsa, empereur (VIIe s.), auteur de plusieurs œuvres dramatiques, dont *Priyadarçikâ* et *Ratnâvalî*.

Harsacarita, biographie romancée de Harsa, par Bâna.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Hemacandra, auteur polygraphe, docteur du jainisme, poéticien (1089-1172) ; on lui doit notamment le *Trisastiçalâkâpurusacarita*.
Hemâdri, auteur d'un manuel des pratiques et règles hindouistes, le *Caturvargacintâmani* (XIIIe s.).
Hînayâna « la voie inférieure », doctrine du bouddhisme ancien, fondée sur la tradition pâlie.
hindî, langue de l'Inde du Nord, d'origine indo-âryenne (en gros : la langue du bassin du Gange).
hindustânî, dialecte du hindî occidental promu au rang de « langue commune » et à base éclectique.
Hiranyagarbha « embryon d'or », nom de Brahman en tant que né de l'Oeuf d'or primordial.
hotar, officiant du culte védique chargé des invocations et récitations empruntées au *Rgveda*.
Indra, divinité du Véda, dieu des exploits guerriers, conquérant des eaux et de la lumière.
Jagadvijayacchandas, par Kavîndrâcârya (XVIIe s.), recueil de racines et de mots lexicaux arrangés en une litanie d'hommage à un prince.
Jagannâtha, poète et poéticien (XVIIe s.), auteur du *Bhâminîvilâsa* et du *Rasagangâdhara*.
Jaimini, fondateur de la *Mîmâmsâ*, auteur présumé des *Jaiminisûtras*.
Jaiminîya (*-Brâhmana*), un des *Brâhmanas* du *Sâmaveda*.
jaina, adepte de la religion prêchée par le Jina (Mahâvîra) quelques siècles avant l'ère chrétienne.
Jânakîharana, poème épico-lyrique par Kumâradâsa, sur l'enlèvement de Sîtâ ; date indéterminée.
japa, récitation marmonnée de prières dans l'hindouisme.
jatâ, n. d'un type complexe de récitation du Véda.
Jatâpatala, texte relatif aux modes de récitation du Véda.
Jâtavedas (« qui connaît les naissances » ?), épithète d'Agni.
jâti « naissance », une certaine désignation de la caste à partir du type de naissance.
Jinendrabuddhi, grammairien du VIIIe s., auteur du *Nyâsa* ou *Kâçikâvivaranapañjikâ*, commentaire de la *Kâçikâ*.
Kabîr, chef religieux et poète du XVe-XVIe s.
Kaccâyana, grammairien pâli, date indéterminée.
Kâçikâ (*-vrtti*), glose courante de Pâninî, par Jayâditya et Vâmana (VIIe s.).
Kâdambarî, roman féerique par Bâna, fait de récits emboîtés.
kadavaka, groupes de distiques rimés, à l'intérieur d'un *kâvya*, en *apabhramça*.
Kaiyata, grammairien, auteur d'un commentaire sur le *Mahâbhâsya*, prob. du XIe s.
Kaksaputa, traité de magie souvent attribué à Nâgârjuna.
Kâlidâsa, le plus grand nom de l'Inde littéraire, auteur du *Raghuvamça*, du *Kumârasambhava*, du *Meghadûta* et de trois œuvres dramatiques : *Çakuntalâ*, *Vikramorvaçî*, *Mâlavikâgnimitra* ; prob. du IVe-Ve s.
kalivarjya (actions) qui sont à éviter durant l'âge *kali*, l'âge mauvais dans lequel vit l'humanité présente.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

kalpa, rituel (védique).
Kalpasûtra's, ensemble des textes en forme de *Sûtras* sur le rituel védique, comprenant notamment les rites solennels, les rites privés, la coutume juridico-religieuse.
Kâmaçâstra, l'enseignement de l'Erotique et l'ensemble des textes afférents, notamment le *Kâmaçâstra* proprement dit (ou *Kâmasûtra*) de Vâtsyâyana, texte de base de l'érotique, date indéterminée.
kampa, particularité d'accentuation (dépression tonique).
kandikâ, section mineure dans certains textes.
Kaniska, le plus connu des rois de la dynastie des Kusânas ; prob. IIe s.
kannara, langue de la famille dravidienne, parlée notamment au Maisûr.
Kapphinâbhyudaya, poème épico-lyrique d'inspiration bouddhique, par Çivasvâmin (IXe s.).
karabhorû « (femme) dont les cuisses ressemblent à la trompe d'un éléphant ».
kârikâ, verset mnémonique condensant quelque enseignement.
karman « acte » et effets des actes antérieurs, en tant que déterminant le destin de l'individu qui les porte.
Karpûramañjarî, drame en prâkrit du type « comédie de harem », par Râjaçekhara.
kathâ « récit », genre littéraire ayant ses lois propres.
kathaka « narrateur » public, récitateur professionnel de *Purânas*, etc.
Kathâsaritsâgara, vaste ensemble de contes inspirés de la *Brhatkathâ*, par Somadeva (XIe s.).
Kâtyâyana, a) grammairien, auteur de *vârttikas* sur Pâṇini ; b) fondateur d'une école de *Smrti* (*Dharmaçâstra*), date indéterminable.
Kauṭilya, ministre de Candragupta le Maurya (IVe s. av. J. C.) ; la tradition en fait l'auteur de l'*Arthaçâstra* (dit : le *Kautilîya*) qui toutefois doit être de rédaction plus récente.
kavi « poète (savant) » ; *kavisammelana* « assemblée de poètes ».
Kavirahasya, répertoire de racines fonctionnant en même temps comme poème épico-historique, par Halâyudha (Xe s.).
kâvya, œuvre littéraire émanant d'un *kavi*, c'est-à-dire poésie (et prose) assujettie aux règles de style et de grammaire.
Kâvyâdarça, traité de poétique par Dandin, l'un des plus anciens qui soient conservés.
Kâvyamîmâmsâ, traité de poétique par Râjaçekhara.
Kena-Upanisad, n. d'une *Upanisad* du *Sâmaveda*, relative à l'inconnaissabilité du *brahman*.
khandana, fait de « briser » l'opinion adverse par une argumentation meilleure.
Khandanakhandakhâdya, traité de *Vedânta* (*Advaita*), par Çrîharsa.
Kîcaka, chef d'armée du roi Virâṭa (*Mahâbhârata*).
Kirâtârjunîya, poème épico-lyrique par Bhâravi, sur les combats de Çiva et d'Arjuna.
koça (*kosa*), a) lexique où les mots sont rangés soit par affinité de sens, soit suivant le nombre d'acceptions qu'ils comportent ; b) enveloppes de l'âme (*âtman*) selon certaines conceptions du *Vedânta*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Kondabhatta, grammairien, auteur du *Vaiyâkaranabhûsana*, date indéterminée.
krama (*pâtha*), n. d'un mode de récitation du Véda.
Krsna, chef de clan des Yâdavas, allié des Pândavas, devenu avatâr de Visnu et divinité suprême des sectes dites krsnaïtes.
ksatriya's, la 2e classe sociale, celle des nobles ou guerriers.
Ksemarâja, auteur d'un commentaire sur les *Çivasûtras* (XIe s.).
Kumârapâlapratibodha, récit en vers et prose (sanskrit, prâkrit, *apabhramça*) par Somaprabha, sur le roi légendaire Udayana.
Kumârasambhava, poème épico-lyrique sur les amours de Çiva et de Pârvatî, par Kâlidâsa.
Kumârila, le docteur le plus connu de la *Mîmâmsâ*, prob. du VIIIe s.
Kundamâlâ, drame râmaïte par Dhîranâga (nom incertain), de date indéterminée.
Kusâna's, n. d'une dynastie de l'Inde du nord, du Ier au IIIe s.
Kusumapura, autre nom de Pâtaliputra = moderne Patnâ.
Kuttanîmata, poème didactique sur les courtisanes, par Dâmodaragupta (VIIIe s.).
laksana, a) n. de brefs traités résumant quelque enseignement, en védique ; b) « caractéristiques », en Poétique.
laksanâ, valeur indirecte, implicite, d'un mot ou d'une phrase, en Poétique.
Lavana, nom d'un Râksasa (démon-ennemi de Râma).
Lingâyat's, secte çivaïte fondée au XIIe s.
Lois de Manu = *Manusmrti*.
Lokapaññatti (skt *Lokaprajñapti*), texte pâli de Birmanie, appartenant à l'*Abhidhamma*.
Lotus de la Bonne Loi = *Saddharmapundarîka*.
Madhusûdana Sarasvatî, auteur (notamment) du *Siddhântabindu*, XVIe-XVIIe s.
Mâgha, auteur du *Çiçupâlavadha* (VIIIe s.).
Mahâbhârata, le grand poème épique en 18 Livres, traitant de la guerre des Pândavas et des Kauravas, descendants les uns et les autres des Bharatas ; date indéterminable.
Mahâbhâsya, commentaire libre, par Patañjali, des *sûtras* de Pânini et des *vârttikas* de Kâtyâyana.
mahâkâvya « grand poème », n. générique des poèmes épico-lyriques de type classique, par ex. du *Raghuvamça*.
Mahâprajñâpâramitâçâstra, traité dogmatique (dont l'original sanskrit est perdu), par Nâgârjuna.
Mahâvastu, composition vers et prose sur la vie du Buddha à l'usage d'une école du *Hînayâna*.
Mahâyâna « la grande voie », n. générique des écoles bouddhiques du Nord, par opposition au *Hînayâna*.
Mahâyânasamgraha, traité dogmatique (dont l'original sanskrit est perdu), par Asanga.
Maitrâyanî (*-Samhitâ*), *Samhitâ* du *Yajurveda Noir*, comprenant formules, versets, prose explicative.
malayâlam, langue du groupe dravidien, parlée sur la côte du Malabar.
mâlopamâ « comparaison en guirlande », n. d'un artifice en Poétique.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Mânasâra, traité d'architecture qui fait autorité ; auteur et date inconnus.

Mânasollâsa, traité à contenu varié (politique, jeux, realia divers) par Somadeva ou Someçvara (XIIe s.).

Mânava-Grhyasûtra, rituel domestique (védique) de l'école Mânava.

mandala « cercle », n. des divisions majeures du *Rgveda*, au nombre de dix.

mantra, formule, généralement versifiée, récitée au cours du sacrifice védique et empruntée notamment au *Rgveda*.

mantrajâgara « veillée (avec récitation) de *mantras* ».

Manu, personnage légendaire, auquel on attribue le texte le plus ancien de la littérature juridique, la *Manusmrti* (ou *Mânavadharmasûtra*) ; la date de l'œuvre est indéterminée.

marâthî, langue du groupe indo-âryen, parlée dans le Mahârâstra (N.-O. du Dekkan).

Mâtangalîlâ, traité poétique sur les éléphants, par Nîlakantha ; date indéterminée.

Maurya's, n. d'une dynastie (du IVe au IIe s. avant J. C.), dont le plus grand nom fut Açoka.

mâyâ « illusion » cosmique, dans le *Vedânta* (*Advaita*).

Meghadûta, poème lyrique par Kâlidâsa, plainte nostalgique d'un exilé qui prie un nuage de porter un message à sa femme.

Mîmâmsâ, l'un des six *darçanas*, sorte de rationalisation du rituel védique, complétée d'une epistémologie et d'une métaphysique. Le texte de base est les *Mîmâmsâsûtras* attribués à Jaimini.

Mitâksarâ, commentaire d'un traité ancien de *Smrti* (le *Yâjñavalkya*), par Vijñâneçvara (XIe s.).

Mitanni, capitale d'un royaume du Haut-Euphrate, dont un prince, au XIVe s. avant notre ère, conclut avec un prince hittite un traité où des dieux « védiques » sont nommés comme témoins.

Mitra, divinité du « contrat » et plus généralement d'un certain type de souveraineté, dans le Véda.

Mohan-jo-Daro, site principal (dans le bassin de l'Indus) des fouilles qui ont amené au jour la civilisation préhistorique dite de l'Indus.

moyen indien, n. générique des dialectes issus du sanskrit : pâli, prâkrit, *apabhramça*.

Mrcchakatikâ, drame bourgeois, par Çûdraka : amours d'un commerçant ruiné et d'une riche et noble courtisane.

Mudrârâksasa, drame politique par Viçâkhadatta, dont le héros est le ministre de Candragupta le Maurya ; prob. du Ve s.

mûl, caractères du cambodgien ancien (khmèr).

munda, nom générique d'une famille de langues parlées dans le N.-E. du Dekkan.

nâda, « résonance » (nasale) qui sert de substructure à une théorie mystique dans certaines sectes.

nâgarî (*devanâgarî*), écriture indienne qui a servi notamment, depuis une époque relativement récente, à la notation du sanskrit.

Nâgârjuna, docteur bouddhiste du IIe s. ; on lui attribue entre autres le *Mahâprajñâpâramitâçâstra* et, de manière plus incertaine, le *Kaksaputa*, le *Yogaçataka*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Nâgeça ou Nâgojîbhaṭṭa, grammairien, auteur d'un commentaire sur le *Mahâbhâsya* (XVIIIe s.).
Naisadha ou *Naisadhîya(carita)*, poème épico-lyrique sur Nala et Damayantî, par Çrîharsa (XIIe s.).
Nala et Damayantî, héros d'un conte du *Mahâbhârata*, histoire d'amour.
Nambudiri's, n. d'un groupe de brâhmanes du Malabar.
Nânak, fondateur du mouvement des Sikhs (1469-1538).
Nanda, demi-frère du Buddha (héros du *Saundarananda*).
Nârâyanasûkta, n. d'un hymne du R*gveda* (= *Purusasûkta*, x. 90).
Nâsatya's, autre nom des Açvins.
nâtaka, n. du drame héroïque.
nâtikâ, n. des comédies qui font prévaloir le *rasa* « érotique » (*çrngâra*).
Nâtyaçâstra, enseignement de l'art dramatique, dont le texte de base est l'œuvre du même nom attribuée à Bharata.
Nâyâdhammakahâo, nom du 6e anga du Canon jaina.
Nâtyadarpana, traité d'art dramatique par Râmacandra et Gunacandra (XIIe s.).
Neminâthacarita, poème épico-lyrique en *apabhramça*, sur un saint jaina, par Haribhadra.
nibandha, n. générique des digestes du Moyen Age sur le *Dharma*, par ex. la *Mitâksarâ*.
Nighantu's, n. de diverses listes de mots rangées par catégories ; la plus ancienne, de date védique, est une série de listes de mots rgvédiques, qui a été commentée par Yâska dans son *Nirukta*.
Nimbârka, docteur vedântin, prob. du XIIIe s., auteur du *Vedântapârijâtasaurabha*.
Nirukta, commentaire par Yâska sur les *Nighantus* du R*gveda*, de date védique.
Niruktâlocana, considérations sur le *Nirukta* (et le Véda), ouvrage en sanskrit par S. Sâmaçramî (publié en 1890).
Nyâya, a) l'un des six *darçanas*, consacré plus spécialement à la logique et à la théorie de la connaissance ; le texte de base, les *Nyâyasûtras*, sont attribués à Gautama. Le *Nyâya* est souvent associé au *Vaiçesika*. b) maxime, aphorisme soutenant quelque enseignement.
Nyâyakoça, lexique moderne de terminologie philosophique, par M. Bhîmâcârya Jhalakîkar (1874).
pada, a) « mot » ; b) abrév. de *padapâtha*, mode de récitation et de présentation du Véda « mot par mot »
pâda, quart de strophe.
paippalâda, branche de l'*Atharvaveda* d'où émane une version aberrante de la *Samhitâ*.
Pâla, dynastie du Bengale, VIIIe au Xe s.
pâli, dialecte dérivé du sanskrit et ayant servi à noter les textes bouddhiques de la tradition méridionale.
Pañcadaçî, exposé populaire de *Vedânta* çankarien, par Mâdhava (XIVe s.).
pañcamî, le « cinquième » cas, ablatif.
Pañcatantra, recueil de fables, de date indéterminée, qui a donné lieu à de nombreuses versions et remaniements.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pandal, tente dressée à l'occasion de quelque solennité.
Pândava's, famille princière et notamment groupe de 5 frères, héros du *Mahâbhârata*.
pandit, érudit versé dans les méthodes traditionnelles.
Pânini, fondateur d'une école grammaticale et principal grammairien de l'antiquité indienne, auteur de l'*Astâdhyâyî* ; date prob. IVe s. av. J. C.
pañjî, liste généalogique, notamment généalogie royale.
Paramârthasâra, traité de *Vedânta* et de *Yoga* relevant du çivaïsme kaçmîrien, par Abhinavagupta.
paribhâsâ, règle d'interprétation (en *sûtra*), servant à l'intelligence d'un système grammatical, rituel, etc.
pariçista « supplément », textes d'écoles annexés à divers traités védiques.
Pârvatî, épouse de Çiva.
Patañjali, grammairien, auteur du *Mahâbhâsya* ; prob. IIe s. av. J. C.
pâthaçâlâ, école de récitation védique, d'apprentissage traditionnel du sanskrit.
pâthântara, « autre lecture », variante.
Paümacariya, épopée prâkrite par Vimala Sûri (IIe s. ?), d'inspiration jaina.
pehlevi, dialecte moyen-iranien.
phakkikâ, subtilité d'interprétation destinée à concilier des thèses opposées.
pinda, boulette de nourriture offerte aux mânes.
Piyadasi, épithète d'Açoka.
Prabandhacintâmani, recueil d'historiettes d'inspiration jaina, par Merutunga, XIII-XIVe s.
praçasti, composition élogieuse sur un prince ou un haut personnage, notamment en épigraphie.
pracita, ton assimilé à l'aigu que reçoivent des syllabes « graves » consécutives à un *svarita*.
Prajâpati, divinité suprême à l'époque des *Brâhmanas*.
Prâkrtakalpataru, grammaire prâkrite par Râmaçarman.
Prâkrtânuçâsana, grammaire prâkrite par Purusottamadeva.
prakrti, base matérielle du monde, dans le système *Sâmkhya*.
pramâna, norme, mesure valide de connaissance.
pramrta, nom du labour, en tant que causant la « mort » de nombreux animalcules.
Prasannapadâ, traité de dogmatique bouddhique, commentaire par Candrakîrti sur un texte de Nâgârjuna.
Prâtiçâkhya, traité de phonétique d'époque védique, appliqué à telle ou telle *Samhitâ*.
pratîka, début de strophe cité généralement à titre de référence dans un texte ultérieur.
pratiloma, « à rebrousse-poils », type de mariage où la femme est de caste plus haute que l'homme.
Prâtimoksa, texte donnant les règles expiatoires relatives aux manquements à la discipline, dans le Canon bouddhique (*Vinayapitaka*).
prâvrs, saison des pluies (commençantes).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

prayoga « pratique », manuel pratique pour l'intelligence du rituel védique.
Priyadarçikâ, comédie « de harem » par Harsa.
Purâna's, n. générique de traités rassemblant du légendaire, du rituel, de la cosmographie, de l'histoire et maints autres domaines de l'hindouisme ; les grands *Purânas* sont au nombre de 18.
Purusottamadeva, grammairien, auteur de la *Bhâsâvrtti* et du *Prâkrtânuçâsana* (XIIe s.).
pûrvapâ « qui boit le premier », épithète, notamment, de Vâyu.
Pûsan, divinité du Véda.
putrikâ, fille dont les enfants mâles seront considérés comme des fils de plein droit, du point de vue d'un père qui n'a pas d'enfants mâles lui-même.
Raghu, l'un des rois de la dynastie mythique des Râghavas (*sûryavamça*).
Raghuvamça, poème épico-lyrique par Kâlidâsa, sur les Râghavas et en particulier sur Râma.
Râjaçekhara, auteur de plusieurs œuvres dramatiques et de la *Kâvyamîmâmsâ* (IX-Xe s.).
râjadharma, ensemble des règles constituant le droit royal.
râjasthânî, hindî du Râjasthâna (entre Gange et Indus).
Râma, héros légendaire et avatâr de Vis*n*u, dont les aventures forment l'objet du *Râmâyana* ; divinité suprême des sectes râmaïtes.
Râmacarita, poème épico-historique par Sandhyâkara Nandin.
Râmaçarman, grammairien, auteur du *Prâkrtakalpataru* (prob. XVIIe s.).
Râmak*r*sna, mystique néo-vedântin du Bengale (1836-86).
Râmânanda, fondateur d'une secte vis*n*uite (prob. XVe s.).
Râmânuja, docteur du *Vedânta* à nuance « non-dualisme spécifié » (XIe s.).
Râmapâla, roi du Bengale, XIe s., héros du *Râmacarita*.
Râmâyana, grand poème épique par Vâlmîki, retraçant les aventures de Râma et de Sîtâ, date indéterminée. Parmi les poèmes inspirées de Vâlmîki, il y a le *Râmâyana* hindî de Tulsî Dâs.
rasa « saveur », modalité affective produite sur l'auditeur d'une œuvre d'art, l'une des bases de la Poétique ; le principal *rasa* est le *çrngâra*.
Rasaçâstra, ensemble des traités d'alchimie.
Rasagangâdhara, traité de poétique par Jagannâtha.
rathayâtrâ, procession religieuse avec chars supportant des images divines.
Ratnâvalî, comédie « de harem » par Harsa.
Râvana, démon, roi de Lankâ, dont les combats contre Râma sont décrits dans le *Râmâyana*.
R*bhu's*, groupe de 3 divinités mineures du Véda, dieux artisans.
rc, strophe du R*gveda*.
R*gveda* (ou, par abrév. : R*k*), le premier et le plus important des Védas, c'est-à-dire les textes se référant au culte du *hotar* et propriété des R*gvedins*, et notamment la R*ksamhitâ*, recueil d'hymnes en dix *mandalas*, le texte le plus ancien des littératures indiennes.
rîti, notion de poétique équivalant en gros à « style ».
R*kprâtiçâkhya*, traité de phonétique appliqué à la R*ksamhitâ*.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Rksamhitâ = Rgveda (au sens restreint du terme).
rna « dette » (proprement « faute »), terme éthique et juridique.
rta état d'adaptation entre le cosmos et l'individu, d'où pratiquement « norme , loi, ordre », terme du Rgveda.
rtu « saison » (proprement « répartition » ou « portion d'un tout continu »).
rtucaryâ, traitement médical valable selon chaque saison.
Rtusamhâra, poème lyrique sur les saisons, attribué souvent à Kâlidâsa.
Rudradâman, « grand satrape » de l'Inde occidentale, IIe s.
sabhâ « assemblée, réunion et lieu de réunion », dit notamment de réunions poétiques.
Saddharmapundarîka « Lotus de la Bonne Loi », texte du bouddhisme mahâyâniste.
Saddharmasmrtyupasthâna-sûtra, encyclopédie bouddhique qui développe des sûtras canoniques ; texte conservé en traduction chinoise.
sadgati's « les six destinations » des êtres vivants (en bouddhique) et titre abrégé de plusieurs ouvrages afférents.
sadrtuvarnana « description des six saisons ».
sâhitya « composition » littéraire, discipline englobant la poésie et l'art poétique.
Sâhityadarpana, traité de poétique et de dramaturgie par Viçvanâtha (XIVe s.).
sairandhra, type de serviteur (théoriquement, issu d'un dasyu et d'une âyogavî).
samâdhi, concentration (proprement « totale mise-en-soi »), le stade le plus élevé de la technique mystique.
Sâmarânganasûtra, traité d'architecture et de domaines annexes, attribué à Bhoja.
samasyâ, portion de stance destinée à être complétée, dans une compétition poétique.
samavâya, co-inhérence, concomitance inséparable, terme de logique et de Vaiçesika.
Sâmaveda, n. d'un des Védas, dont le texte de base est un recueil de versets (rcs) auxquels des mélodies (sâmans) sont applicables, ainsi qu'un recueil des sâmans proprement dits.
Samdeçarâsaka, poème inspiré du Meghadûta, en apabhramça, par Abdul Rahaman (auteur musulman du XII-XIIIe s.).
Samhitâ, a) « collection », n. générique de recueils d'hymnes et de formules qui sont à la base de chacun des Védas ; n. de textes divers, à la base de la médecine ou de certaines sectes ; b) teneur normale, « continue », des Védas.
Sâmkhya, l'un des darçanas, doctrine dualiste d'explication du monde et de l'être, attribuée à Kapila ; le texte de base est les Sâmkhyakârikâs par Içvarakrsna, peut-être du IIIe s. ; les Sâmkhyasûtras que nous avons sont modernes (XIVe s. ?) ou remaniés. Pluriel : les adeptes du S°.
samskâra, en bouddhique : « agrégat » des représentations psychiques.
Sanâtana Dharma, « Loi éternelle », mot d'ordre de l'Aryasamâj.
Sanatkumâracarita, portion du Neminâthacarita.
Sandhyâkara Nandin, auteur du Râmacarita (prob. du XIIe s.).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sannatara, ton très bas.
sapinda(tva), type de parent(é) qui s'étend sur six générations en ligne ascendante et descendante.
Sarasvatî, divinité féminine du Véda.
Sattasaï, recueil prâkrit de strophes lyriques d'inspiration surtout paysanne, attribué à Hâla, date indéterminée.
satyâgraha « prise (de contact) de la vérité », mot d'ordre de Gândhî.
Saundarananda, poème épico-lyrique par Açvaghosa, conversion au bouddhisme du prince Nanda.
Sâvitrî, épisode du *Mahâbhârata*.
Sâyana, commentateur des *Samhitâs* védiques et notamment du *Rgveda* (XIVe s.).
Sena, dynastie du Bengale (XIe au XIIIe s.).
siddhânta, position finale, conclusive au terme d'une controverse didactique.
Siddhântabindu, traité de *Vedânta* çankarien par Madhusûdana.
sikhisme, religion des Sikhs, communauté fondée au XVe s. aux confins de la zone musulmane occidentale.
Sîtâ, épouse de Râma, héroïne du *Râmâyana*.
Smrti « souvenir », l'ensemble de la tradition humaine opposée à la révélation (*Çruti*), l'ensemble des textes qui en relèvent et notamment du *Dharmaçâstra*.
soma a) jus de plante à propriétés enivrantes, usité pour certains sacrifices védiques ; b) divinité du *soma*.
Somaprabha, écrivain jaina du XIIe s., auteur du *Kumârapâlapratibodha*.
somavamça, lignée remontant à la Lune, dynastie d'origine mythique.
sphota « éclatement », portion « éternelle » du phonème, dont la portion émise est le reflet transitoire.
Sthûlabhadra, un des successeurs de Mahâvîra ; la *Sthûlabhadra-kathâ* est insérée dans le *Kumârapâlapratibodha*.
Subandhu, auteur de *Vâsavadattâ* (prob. du VIIe s.).
Suçruta, auteur d'une *Samhitâ* médicale, l'une des plus anciennes qui nous soient conservées ; date indéterminée.
Sugrîva, roi des singes, allié de Râma (*Râmâyana*).
Sûktimuktâvalî, anthologie poétique recueillie par Jalhana (XIIIe s.).
Sûrya, divinité (védique) du Soleil.
sûryavamça, lignée remontant au Soleil, dynastie d'origine mythique.
sûtra, phrase rédigée en style condensé et dont une série s'organise en un traité didactique, d'essence mnémonique, servant à condenser une discipline, soit, par ex., les *Sûtras* de la grammaire (en pâli, avec une acception différente : *sutta*).
svâdhyâya, étude du Véda faite par soi-même.
svâhâ, interjection rituelle.
svâmin « maître », titre surtout religieux.
Svapnavâsavadattâ, comédie « de harem » attribuée à Bhâsa.
svarita, ton du type « circonflexe », combinant l'aigu et le grave (d'après la théorie ancienne).
syâdvâda, doctrine jaina, sorte de possibilisme.
tadbhava, se dit d'un mot moyen-indien issu par une dérivation régulière d'un mot sanskrit.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Tagore (Ravîndranâth), poète et spiritualiste du Bengale (1861-1941).
Taittirîya, fondateur d'une école védique (*Yajurveda Noir*), qui comporte notamment la *Taittirîya-Samhitâ* et le *T.-Brâhmana*.
tamoul (tamil), l'une des langues principales de la famille dravidienne, parlée dans le Sud-Est de l'Inde.
Tantra's, ensemble de textes religieux décrivant en particulier un rituel ésotérique, à tendances *çâkta* prédominantes.
tapas « chaleur » ascétique, ascèse.
Tarkasamgraha, traité élémentaire de *Nyâya-Vaiçesika*, par Annambhatta.
tat tvam asi « tu es cela », formule des *Upanisads* exprimant l'identité de l'âme individuelle (*âtman*) et de l'âme universelle (*brahman*).
telinga ou telugu, l'une des langues de la famille dravidienne, parlée notamment sur la basse Godâvarî.
Thânânga, nom du 3e *anga* du Canon jaina.
Theragâthâ's, suite de versets religieux ou moraux, rédigés par des moines bouddhistes et faisant partie du Canon.
tîkâ, sous-commentaire.
tol, école d'apprentissage traditionnel au Bengale.
Trimçacchlokî, traité anonyme de logique, date indéterminée.
Trisastiçalâkâpurusacarita, poème jaina sur les 63 « grands hommes », par Hemacandra.
Tukârâm, poète religieux du pays marathe (1607-49).
Tulsî Dâs, poète hindî (XVI-XVIIe s.), auteur d'un *Râmâyana*.
udâharana, exemple, notamment en grammaire.
udâtta, accent aigu et voyelle munie de cet accent.
udgâtar, chantre, officiant chargé dans le culte védique des récitations chantées, empruntées au *Sâmaveda*.
Upalekha, texte d'école, d'appartenance védique.
Upanisad's (« équivalences (mystiques) »), suite de textes plus ou moins brefs traitant discursivement de problèmes religieux ; les plus anciennes sont rattachées à diverses écoles du Véda.
Uttararâmacarita, l'œuvre principale de Bhavabhûti.
Uttaratantra, le « dernier livre » de la *Suçruta-Samhitâ*.
Vâcaspatya, lexique moderne (1873-84), compilé d'après les *koças* par Târânâtha Vâcaspati.
Vâgbhata, auteur du *Kâvyânuçâsana*, traité de poétique, prob. XIIIe s.
Vaiçesika, l'un des *darçanas*, dont la fondation est attribuée à Kanâda ; consiste en une classification des « catégories », et s'achève par une doctrine atomistique.
vaicitrya, « diversité », terme de poétique.
vaiçya's, n. de la 3e classe sociale, celle des artisans, agriculteurs, éleveurs.
vaidika « védique », récitateur et connaisseur de textes védiques.
Vaikhânasa, fondateur d'une école du Véda (*Yajurveda Noir*) où prédominent des tendances ascétiques.
Vaiyâkarana's, grammairiens et adeptes de la philosophie grammaticale.
Vaiyâkaranabhûsana, traité de « philosophie grammaticale », par Kondabhatta ; *Vaiyâkaranabhûsanasâra*, abrégé libre du précédent.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

vâjapeya, l'un des grands sacrifices du culte védique.
vakrokti « expression courbe », l'une des caractéristiques du langage poétique.
Vâkyapadîya, traité de « philosophie grammaticale » par Bhartrhari.
vâkyârtha « thème de discussion ».
Vârâha (*-Çrautasûtra*), n. d'une école védique (*Yajurveda Noir*) et de son traité de rituel « solennel ».
Varângacarita, poème jaina du VIIe s., par Jaṭâ-Simhanandi.
varna, caste (« couleur »).
varnaka, type de descriptions conventionnelles, dans les textes canoniques jainas.
vârttika, élément d'interprétation visant à compléter ou à amender un *sûtra* ; se dit notamment des *vârttikas* de Kâtyâyana en grammaire.
Varuna, divinité du Véda, exprimant entre autres une certaine conception de la souveraineté.
varunasava « oblation à Varuna », autre nom du *râjasûya* « sacre du roi », cérémonie védique.
vâsanâ, impression latente de choses antérieurement perçues, terme de philosophie et de poétique.
vasanta « printemps ».
Vâsavadattâ a) roman féerique par Subandhu ; b) = *Svapnavâsavadattâ*.
Vâsudeva, dynaste des Kusânas, le dernier de la dynastie (date prob. IIIe s.).
Vâyu, divinité du Vent dans le Véda.
Véda, nom générique des textes qui sont à la base du culte védique et comprennent, au sens restreint du mot, les *Samhitâs*. On distingue 4 Védas, *Rgveda*, *Yajurveda*, *Sâmaveda*, *Atharvaveda* ; ce sont les plus anciens textes de l'Inde.
Vedânta, l'un des *darçanas*, forme d'ontologie développant une tendance des *Upanisads* et s'appuyant sur les *Brahma-* ou *Vedânta-sûtras* (attribués à Bâdarâyana, date indéterminée). La doctrine se divise en plusieurs branches, la plus importante est celle de Çankara (*Advaita*). Adeptes : Vedântin's.
vibhâva, éléments conditionnant une émotion, terme de poétique et de dramaturgie.
vicchitti, style « aiguisé », terme de poétique.
viçesa, spécificité.
viçistâdvaita « non-dualisme spécifié », point de vue de Râmânuja et de son école dans le développement du *Vedânta*.
Viçvabhâratî « de l'Inde entière », n. de l'Université fondée par Tagore à Çântiniketan.
Viçvakarmaçâstra, traité sur l'art de la construction des images divines.
Vidyânâtha, auteur d'un traité dramaturgique (XIVe s.).
Vikramânkadevacarita, poème épico-historique par Bilhana (XI-XIIe s.).
vikrti, modifications (à partir du *krama*) dans les procédés de récitation védique.
visarga, phonème accessoire consistant en un souffle sourd.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Vis*n*u, divinité du védisme et de l'hindouisme, dieu suprême dans les sectes dites vis*n*uites.
Visnudharmottara (*-purâna*), traité vis*n*uite embrassant diverses matières et considéré comme une annexe du *Garudapurâna*.
Vivekacûdâmani, traité dogmatique attribué à Çankara.
Vivekânanda, adepte de Râmak*rsn*a et propagateur du néo-védântisme (1863-1901).
Vohu Manah « Le Bon Esprit », entité religieuse de l'*Avesta*.
Vrtrahan, épithète d'Indra en tant que « tueur du démon Vrtra ».
vrtti, en Poétique : mode de composition (dramatique).
vyabhicâribhâva, l'un des états transitoires accompagnant le *rasa*, terme de poétique.
Vyâsa, fondateur d'une école de *Smrti*.
Yaçovarman, roi de Kanauj mort en 750, héros du *Gaüdavaha*.
Yâjñavalkya, fondateur du *Yajurveda Blanc* et initiateur de plusieurs textes védiques.
Yajurveda, n. d'un Véda consacré plus spécialement aux formules à réciter (par l'*adhvaryu*) au cours du sacrifice, et divisé en *Yajurveda Blanc* et *Yajurveda Noir* ; les adeptes sont dits Yajurvedins.
yajus, formule rituelle du type de celles qui sont conservées dans le *Yajurveda*.
Yâska, auteur du *Nirukta* ; date indéterminée.
Yoga, l'un des six *darçanas*, consistant d'abord en une technique pour l'obtention de la maîtrise mystique. Le texte de base est les Yoga*sûtras* de Patañjali, de date indéterminée.
Yogaçataka, traité médical attribué à Nâgârjuna.
yûpa « poteau » rituel, servant notamment pour attacher la victime dans le sacrifice animal.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

IMPRIMERIE F. PAILLART
ABBEVILLE
N° d'impr. : 3025
Dépôt légal : 1er trimestre 1950.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

J. Barckhausen. — **L'Empire Jaune de Genghis-Khan.** Préface et traduction de [illegible] tandon, professeur d'Ethnologie à l'Ecole d'Anthropologie. In-8 de la *Bibliothèque Historique*, avec 3 cartes.

V. V. Barthold. — **La Découverte de l'Asie.** Histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie. Traduit du russe et annoté par B. Nikitine, ancien consul, membre de la Société Asiatique. In-8 de la *Bibliothèque Historique*.

B. H. Chamberlain, professeur retraité de l'Université impériale de Tokio. — **Mœurs et Coutumes du Japon.** Edition française revue et augmentée par l'auteur. In-8 de la *Collection de Documents et de Témoignages pour servir à l'Histoire de notre Temps*.

Victor Chklovski. — **Le Voyage de Marco Polo.** L'Arménie. La Perse. Au pays des Turquoises. Le Vieux de la Montagne et ses assassins. Le Haut Plateau du Pamir. Le Pays du Jade et le Pays des sables. La Grande Muraille. Le Khan Koubilaï et sa cour. La Cité de Cambaluc. La vie en Chine. Ceylan et les Indes. In-8 de 248 pages de la *Bibliothèque Géographique*.

D. M. B. Collier et le Lieutenant-Colonel L'Estrange Malone. — **Le Mandchoukouo.** Le Mandchoukouo, joyau de l'Asie. Naissance d'un pays. Populations. Mœurs, coutumes, religions. Ressources agricoles, minières, économiques. L'industrialisation du Mandchoukouo. In-8 de la *Bibliothèque Géographique*, avec 1 croquis.

C. P. Fitzgerald. — **Li Che-Min, unificateur de la Chine.** 600 à 649. In-8 de la *Bibliothèque Historique*, avec 12 croquis.

René Grousset, de l'Académie Française, conservateur du Musée Cernuschi. — **L'Empire des Steppes.** Attila. Genghis-Khan. Tamerlan. *Prix de la Société de Géographie. Ouvrage couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.* In-8 de 610 pages de la *Bibliothèque Historique*, avec 30 cartes et 20 figures dans le texte.

— **L'Empire du Levant.** Histoire de la Question d'Orient. In-8 de 648 pages, de la *Bibliothèque Historique* avec 25 croquis et cartes.

— **Histoire de l'Arménie.** Des origines à 1071. In-8 de 656 pages, de la *Bibliothèque Historique*, avec 10 cartes et 5 tableaux généalogiques. (Tirage limité à 2.000 exemplaires).

Bedrich Hrozny, docteur *h. c.* de l'Université de Paris, professeur à l'Université Charles IV (Prague). — **Histoire de l'Asie antérieure.** De l'Inde à la Crète (jusqu'au début du second millénaire). In-8 de 352 pages, de la *Bibliothèque Historique*, avec 3 cartes et 144 illustrations. (Tirage limité à 3.000 exemplaires).

Bruno Lasker, membre de l'American Sociological Society. — **Les Peuples de l'Asie en mouvement.** Les migrations humaines modernes. Chine. Corée. Japon. Inde. Malaisie. In-8 de la *Bibliothèque Géographique*.

O. et E. Lattimore. — **La Genèse de la Chine moderne.** — Le pays et le peuple. Qui sont les Chinois? Les pays limitrophes. La plus vieille civilisation du monde. La naissance de la Chine, etc... In-8 de la *Bibliothèque Géographique*, avec 7 cartes.

R. de Meurville, capitaine de frégate, ancien commandant de la flottille du Yang-Tse-Kiang. — **La Chine du Yang-Tsé.** Shanghaï. Les villes du Han. Le Moyen-fleuve. I-Chang. Le Haut-fleuve. Chungking. In-8 de la *Bibliothèque Géographique*, avec 1[illegible] cartes et plans.

Jean Poujade, membre de l'Académie de Marine, attaché au Muséum d'Histoire Naturelle (Musée de l'Homme). — **La Route des Indes et ses Navires.** Les portes de la Méditerranée. La route du Cap. Les aires de navigation dans l'Antiquité. Les navires occidentaux et orientaux de la route des Indes. L'interpénétration des formes de bateaux et des techniques de construction navale. In-8 de la *Bibliothèque Historique*, avec 90 dessins de l'auteur.

Michael Prawdin. — **L'Empire Mongol et Tamerlan.** In-8 de la *Bibliothèque Historique*, avec 4 cartes, 12 gravures dans le texte et 13 gravures hors texte.

Michel Prichvine. — **Ginseng, la racine de vie et autres récits d'un chasseur russe.** In-8 de la *Bibliothèque Géographique*.

Charles Robequain, professeur de Géographie à la Sorbonne. — **Le Monde Malais.** Péninsule malaise. Java. Sumatra. Bornéo. Célèbes. Bali et les petites îles de la Sonde. Moluques. Philippines. In-8 de la *Bibliothèque Géographique*, avec 36 cartes et 3[illegible] photographies.

Arthur H. Smith. — **Mœurs curieuses des Chinois** (Chinese characteristics). In-8 de la *Collection de Documents et de Témoignages pour servir à l'Histoire de notre Temps*, avec 8 gravures.

Charles Steber. — **La Sibérie et l'Extrême-Nord soviétique.** In-8 de la *Bibliothèque Géographique*, avec 12 cartes et croquis.

Général Sir Percy Sykes. — **A la Recherche du Cathay.** Découverte de la Chine par l'Europe et de l'Occident par la Chine. Traduit de l'anglais par Robert Godet. In-8 de la *Bibliothèque Géographique*, avec 7 cartes.

E.-W. Zenker. — **Histoire de la Philosophie chinoise.** De l'époque classique à la dynastie des Hans. De la dynastie des Hans à l'époque actuelle. In-8 de la *Bibliothèque Historique*.

IMPRIMERIE GROU-RADENEZ, 11, RUE D

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh